

سميح عايطالزين

الثقافة والتقافة الإسلامية

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الثقافة
والثقافة الإسلامية

سميح عاطف الزين

الثقافة وَالثقافة الإسلامية

شبكة كتب الشيعة



دار الكتاب اللبناني - بيروت

shiabooks.net

رابطہ بدیل < niktba.net

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى ١٩٧٣

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :

« يوشك الأمم ، أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، فقال قائل : ومن قلة نحن يومئذ يا رسول الله ؟ قال : بل أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغشاء السيل ، ولينزِعَنَّ الله من صدور عدوكم المهابة منكم ، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوهن ، فقال قائلُ يا رسول الله وما الوهن ؟ قال حُبُّ الدُّنيا وكراهية الموت . »

وقال (ص) :

« أَلَا إِنَّ رَحَى الْإِسْلَامِ دَائِرُهُ ، فَدُورُوا مَعَ الْإِسْلَامِ حَيْثُ دَارَ .
أَلَا إِنَّ الْكِتَابَ وَالسَّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ .
أَلَا إِنَّهُ سَيُؤَلَّى عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ يَرْضَوْنَ لِأَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَرْضَوْنَ لَكُمْ
فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ أَذَلُّوكُمْ ، وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ قَتَلُوكُمْ . قالوا : ماذا نفعل يا
رسول الله ؟ قال : كونوا كأصحاب عيسى عليه السلام ، تُشِرُّوا
بِالنَّاسِيرِ وَحُمِلُوا عَلَى الْخَشَبِ ، فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَمُوتَةٌ فِي
طَاعَةِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ .

بِسْمِ اِيْدِي الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مَقَدِّمَةٌ

إنَّ التحديدَ لكلِّ فكرٍ ، والتعريفَ لكلِّ مفهومٍ ، هما أساسُ النهضةِ ، إذا كانا مبنيَّينَ على فكرٍ أساسيٍّ عن الوجودِ كُلِّهِ ، شرطُ أن يكونَ التحديدُ واضحاً ، والتعريفُ جامعاً مانعاً ، وعدمُ التحديدِ والوضوحِ في التعريفِ والأفكارِ يجعلُ الإنسانَ معقداً ومشوشاً . والفكرةُ الأساسيةُ عندما تكونُ واضحةً محدَّدةً باستطاعةِ الناسِ تمييزُها عن سواها . وإذا اقتنعوا بها إقتناعاً جازماً تكيفَ سلوكُهم بحسبِها ودعوا لها ، ونصَّدوا لكلِّ من يخالفُها . فالرسولُ (ص) عندما بُعثَ في الجزيرةِ العربيَّةِ لم يأتِ ومعه أموالٌ طائلةٌ لإغراءِ الناسِ حتى يسبِّروا معه رغبةً ، ولا قاد جيشاً جرَّاراً لاختضاعهم حتى يعترفوا بنبوَّتِهِ رهبَةً ، بل أتى بأفكارٍ واضحةٍ محدَّدةٍ تكسِّلُ الناسَ حولها بعد اقتناعهم بها ، وكيّفوا سلوكَهم بحسبِها ، وأقاموا دولةً على أساسِها كي ترعى شؤونَهم في الدّاخلِ والخارجِ .

ولينبِّينَ الذي طُلِبَ منه أن يشريَ الآلاتِ الزراعيَّةَ من أوروبا . أجاب : لن تستعملها حتى تُنتجَها نحنُ ، وهكذا فإنَّ الذي يحملُ الفكرَ الأساسيَّ المحدَّدَ ، وخاصةً إذا كان يغيِّرُ أفكارَ الآخرينَ ، يأبى التقليدَ والتَّبعيةَ والإستجداءَ . وبالفعلِ فإن لينينَ أنتجَ الآلاتِ وطبقَ الأفكارَ المحدَّدةَ بعد تسلُّمهِ الحكمِ في روسيا أواخرَ سنة ١٩١٧ وحققَ الثَّورةَ الصناعيّةَ سنة ١٩٢٧ أي في

غضونٍ عشرٍ سنوات . وقد أخطأ الذين زعموا أن الثورة الفكرية تكون من نتائج الثورة الصناعية إذ أن العكس هو الصحيح . والواقع يشهد أن الثورة الصناعية في الغرب والشرق كانت من نتائج الثورة الفكرية المحددة ، كما أن النهضة التي حصلت في الجزيرة العربية عن طريق الإسلام لم يكن لعلاقات الإنتاج فيها أي أثر ، بل كانت نتيجة الفكرة الأساسية المحددة المتعلقة بالوجود كله وهي الدين ومنه الدولة بعكس الاشتراكية الشيوعية التي تقوم على أساس الإيمان بالمادية الأتلية وإنكار الدين . وبالعكس الديمقراطية الرأسمالية التي تقوم على أساس فصل الدين عن الدولة . والذي يحمل الأفكار المحددة يحاول أن يكون دائم الإنشاء والإرتقاء . والإنشائي : هو الذي ينشئ شيئاً جديداً : إما فكرياً جديداً ، أو علاجاً أمراً جديداً ، أو شرحاً فكرياً قديماً ، أو إنطباقاً فكرياً على واقع جديد . والإرتقائي : هو الذي يسير بشكل دائم في طريق تصاعدي بالتفهيم والتأثير ، ووضوح الرؤية وإثبات الوجود ، ولهذا فإن الذي يحمل الأفكار المحددة لا يكتفي بحملها ، بل يعمل على نشرها ويسعى إلى تطبيقها . فهو حامل دعوة والفرق كبير بينه وبين المفتي ، والعالم ، والواعظ ، والمعلم . لأن المفتي هو الذي يتصدى للفتيا فيقصده الناس لسؤاله عن الحكم الشرعي في أعمال معينة حصلت منهم أو من أشخاص آخرين . والعالم : هو من عمله التنقيب عن المعرفة في الكتب ولا يتصدّر للفتوى ولكنه إذا سئل عن مسألة يجيب عنها كمسألة لا كحكم معين على حادثة معينة .

والواعظ : هو الذي يذكر الناس بالآخرة وبعذاب الله وبالجنة ويوم الحساب .

والمعلم : هو الذي يعلم الأفراد المعارف المجردة بغض النظر عن واقعها وعن ظروفها وعن العمل بها . وهؤلاء الأربعة لكل واحد منهم

صورةٌ تخالفُ صورةَ الآخر ، فصورةُ المفتي غيرُ صورةِ المعلم ولو كان الواعظُ معلماً ، وصورةُ صاحبِ كلِّ صفةٍ من هذه الصفات غيرُ صورةِ الآخر ولو كان لديه الصفاتُ الأربعُ . أما حاملُ الدِّعوة فلا توجدُ لديه صفةُ المفتي لأنه لا يتصدَّرُ للفتوى ولا يبحثُ عن أفعالِ الأفراد بوصفهم أفراداً ليعطيَ الحكمَ الشرعيَّ بشأنها ، وإنما هو سياسيٌّ يرعى شؤونَ الناسِ بأحكامِ الشرعِ ، وهو لا توجدُ فيه صفةُ العالمِ ، لأنَّ عمله ليس التنقيبُ عن المعرفةِ في الكتبِ ، وإن كان يراجعُ الكتبَ لطلبِ المعرفةِ ، فالتنقيبُ عن المعرفةِ ليس عملهُ وليس غايتهُ وإنما هو وسيلةٌ لعمله الذي هو السياسةُ ، كذلك حاملُ الدِّعوة ليس واعظاً يذكرُ الناسَ بالآخرةِ ويصرفُهم عن الدنيا . بل هو يرعى شؤونَهم ويصبرُهم بالدنيا لتكونَ لهم سيادتها ، ويجعلُ غايتهم من الدنيا العملَ الصالحَ الذي يكسبُهم رضوانَ الله في الآخرةِ . وهو أيضاً ليس معلماً وإن كان يثقفُ الناسَ بالأفكارِ والأحكامِ . فتعليمُ المعارفِ المجردةِ ليس عملهُ ولا يعني نفسه بها وإنما العملُ بالأفكارِ والأحكامِ المجردةِ هو ما يهدفُ إليه ، فيعطيُ المعارفَ مربوطةً بواقعها وظروفها كسياسةٍ لا كعلمٍ ، وكرعايةِ شؤونٍ لا كتعليمٍ . والسياسةُ أعمالٌ وليست مجردةٌ ثقافاً ، ونحن بحاجةٌ لأعمالٍ لا لمجردِ مناقشاتٍ أكاديميةٍ . وهذا الكتابُ الذي أقدمه عن الثقافةِ يتضمَّنُ مجملَ الأفكارِ التي يحتاجُ إليها الناسُ في حلِّ مشاكلِ الحياةِ والمجتمعِ والدولةِ . والثقافةُ التي أعنيها هي ما يُعتبرُ ثقافةً سياسيةً ليست معلوماتٌ مدرسيةٌ ولا أفكاراً نظريةً فالمناقشاتُ فيها ليست مناقشاتٍ جامعيَّةٍ ولا مناقشاتٍ علميَّةٍ لأنَّ الثقافةَ الجامعيَّةَ هي دراسةٌ لمجردِ المعرفةِ وليست بحثاً عن واقعٍ ولا هي تعني واقعاً ، وحتى لو كان لها واقعٌ في الحياةِ فإنَّه لا يلاحظُ عندَ الدِّراسةِ ولا يُقصدُ من دراسته معالجةُ واقعٍ .

أما هذه الدِّراسةُ فقد وُضِعَت للمعرفةِ والعملِ لا للمعرفةِ فقط .

أيتها القارئ الكريم : لقد اخترتُ لك بعضَ المواضيعِ الحيةِ التي تتعلقُ
بالسياسةِ والتشريعِ والحياةِ والمعاملاتِ المبنيةِ على الفكرِ الأساسيِّ المحدّد،
سواء كان البناءُ حسيّاً كبناءِ الجدارِ على الأساسِ أو عقليّاً كبناءِ المدلولِ على
الدليلِ . وهذه هي :

(١) تكوينُ الشخصيةِ التي تتمُّ بالتفريقِ بين المفاهيمِ والمعلوماتِ .
وبفهمِ السلوكِ .

والتمييزِ بين العقليةِ والنفسيةِ .

(٢) نظريةُ السيادةِ للأمةِ والأمةُ مصدرُ السلطاتِ .

(٣) واقعُ الشركةِ في النظامين الديمقراطيِّ والإسلاميِّ .

(٤) التشريعُ وحكمُ الله فيه .

(٥) صلةُ الأرحامِ .

...

المفاهيم والمعلومات

المفاهيم : معاني الأفكار لا معاني الألفاظ ، فاللفظُ كلامٌ دلّ على معاني ،
قد تكون موجودة في الواقع ، وقد لا تكون ، فالشاعر حين يقول :
وأخفّت أهل الشرك حتى إنه لستخافك النطف التي لم تُخلق
فإن هذا المعنى في الشطر الأول موجود في الواقع ومدرك حياً .

ولكن المعنى في الشطر الثاني غير موجود مطلقاً . فهذه المعاني للجُمْل ،
تُشرح وتُفسر ألفاظها . أما معنى الفكر فيتلخص في أنه إذا كان لهذا المعنى
الذي تضمنه اللفظ واقع يقع عليه الحس أو يتصوره ويصدقُه الذهن
كشيء محسوس فانه يكون مفهوماً عند من يحسه ويتصوره ولا يكون مفهوماً عند
من لا يحسه ولا يتصوره ، فعلى المتلقي أن يفهم معاني الجمل كما تدل
عليه من حيث هي ، لا كما يريد لها لفظها ، وأن يدرك ، في نفس
الوقت واقع هذه المعاني في ذهنه ، إدراكاً بشخص له هذا الواقع ، حتى
تُصبح هذه المعاني مفاهيم . فالمفاهيم هي المعاني المدرك لها واقع في
الذهن ، سواء كان واقعاً محسوساً في الخارج ، أم واقعاً مُسلماً به أنه
موجود تسليمياً مبنياً على واقع محسوس ، وما عدا ذلك من معاني الألفاظ
والجُمْل لا يسمى مفهوماً ، بل مجرد معلومات ، وتتكون هذه المفاهيم من
ربط الواقع بالمعلومات أو من ربط المعلومات بالواقع .

وأفكار الإسلام مفاهيم وليست معلومات لمجرد المعرفة ، وكونها مفاهيم
لها مدلولات واقعة في مُعترك الحياة ، وليست مجرد شرح الأشياء التي
نفرض المنطق المجرد وجودها ، بل كل مدلول يدل عليه له واقع يمكن

للإنسان أن يضع أصبعه عليه سواء كانت مفاهيم عميقة يحتاج إدراكها إلى استنارة أو كانت ظاهرة يمكن فهمها بسهولة ، وسواء كانت محسوسة بالحواس كالمعالجات والأفكار والآراء العامة أو كانت غيبية ؛ ولكن الذي أخبرنا عنها قد قطع العقل حساً بصدقهِ كالملائكة والجنة والنار؛ فكلتها وقائع موجودة لها مدلولات واقعة ذهنياً على شكل قطعي جازم .

السلوك

الأصل في السلوك هو الطاقة الحيوية . والطاقة الحيوية هي الغرائز والحاجات العضوية ، فهذه الغرائز والحاجات العضوية تدفع وتطلب الإشباع ، فيقوم الإنسان بالتحرك بالقول أو العمل من أجل الإشباع . إلا أن الذي يعين هذا السلوك هو المفهوم وليس الفكر فقط . فالفكر لا يؤثر على السلوك إلا إذا صدقه الإنسان وارتبط هذا التصديق بالطاقة ، فأصبح مفهوماً من مفاهيم الشخص . فالقول بأن سلوك الإنسان حسب مفاهيمه قول يقيني ، وغير قابل للشك ، لأن التصديق بالفكر إذا ارتبط بالطاقة لا يمكن أن يكون السلوك إلا بحسبه . إلا أن هناك أفكاراً ارتبط التصديق بها بالطاقة ارتباطاً متيناً ، حتى يصعب على التصديق بفكر آخر أن يزِيلها أو يزِيل آثارها إلا بعد مرور زمن . في هذه الحالة يبقى الفكر غير متحول إلى مفهوم ، أو يتحول تحولاً مترجحاً متقطعاً . وأكثر ما يكون هذا في مفاهيم الأعماق ولذلك يحتاج إلى معاناة أكثر وزمن أطول .

والفكر هو نتيجة العقل وهو غير السلوك ، والسلوك هو نتيجة الطاقة وهو غير الفكر ، وإذا فإن الضمير غير الميل ، وإن العقلية غير النفسية . هناك طاقة تتطلب الإشباع وهناك عقل يفكر . وهما أمران مختلفان ، فإذا ارتبطا وحصل سلوك حسب الأفكار كانت الشخصية . وإذا لم يرتبطا وظلا

منفصلين كانت هناك ميولٌ وكانت هناك أفكار ، إلا أن مخالفة السلوك للفكر أكثر ما تكون في بعض الجزئيات ، ولا يؤثر ذلك على الشخصية وإنما يؤثر على بعض التصرفات في بعض الأحيان .

ففي غزوة بني المصطلق تنادى الأنصار ضد المهاجرين وتنادى المهاجرون ضد الأنصار حين تحركت في الفريقين النعرة العصبية . في هذه الحالة انفصل السلوك عن الفكر مع أن المفهوم واحد عند الفريقين . إلا أن هذا المفهوم في هذا الوقت لم يعد مفهوماً لأنه انفصل عن الارتباط بالطاقة فتصرف كل فريق حسب ميوله لا حسب أفكاره أي تحركت لديه مفاهيم الأعماق ، دون أن يؤثر ذلك بشيء على شخصية الأنصار أو شخصية المهاجرين لأن الفريقين ما لبثا أن عادا للمفهوم . وهكذا فانفصال السلوك عن الفكر في بعض الأحيان لا يؤثر على الشخصية . والقول بأن الإنسان وجهتي نظر في الحياة قول خاطيء إذ لا يكون للإنسان إلا فكر أساسي واحد عن الحياة تحول إلى مفهوم ، فإذا وجد فكر غيره فانه يبقى مجرد فكر وليس بمفهوم .

العقلية والنفسية

عندما تتكون المفاهيم من ربط الواقع بالمعلومات ، يتبلور هذا التكوين حسب القاعدة أو القواعد التي يجري عليها قياس المعلومات والواقع ، حين الربط ، ثم توجد بذلك للشخص عقلية تفهم الألفاظ والجمل ، لتدرك المعاني بواقعها الشخص ، وتصدر حكمها عليه .

فالعقلية إذاً هي الكيفية التي يربط فيها الواقع بالمعلومات ، بقياسها إلى قاعدة واحدة أو قواعد معينة ؛ ومن هنا يأتي اختلاف العقليات كالعقلية

الاسلامية ، والعقلية الشيوعية . والعقلية الرأسمالية ، والعقلية الفوضوية ،
والعقلية الرتيبة .

النفسيه : هي الكيفية التي يجري عليها إشباع الغرائز والحاجات العضوية ،
وبعبارة أخرى هي الكيفية التي ترتبط فيها دوافع الإشباع بالمفاهيم ،
فهي مزيج من الارتباط الحتمي الذي يجري طبيعياً في داخل الإنسان ،
بين دوافعه والمفاهيم الموجودة لديه عن الإشباع ، مربوطة بمفاهيمه
عن الحياة .

الشخصية : ومن هذه العقلية والنفسية تتكون الشخصية ، فالعقل أو
الإدراك ، وإن كان فطرة ، ووجوده حتمي لدى كل إنسان ، ولكنه
تكوين يجري بفعل الإنسان ، والمبول لإشباع الغرائز والحاجات العضوية ،
وإن كانت فطرية في الإنسان ، وجودها حتمي لدى كل إنسان ،
ولكن التكوين النفسي يجري بفعل الإنسان ، فإن كانت هذه القاعدة أو
القواعد التي يجري عليها تكوين العقلية هي نفس القاعدة أو القواعد التي
يجري عليها تكوين النفسية ، فقد وجدت عند الإنسان شخصية متميزة
بلون خاص ، وإن كانت القاعدة أو القواعد التي يجري عليها تكوين
النفسية ، منفصلة عن القواعد التي يجري عليها تكوين العقلية ، كانت
عقلية الإنسان غير نفسيته ، لأنه حينئذ يقيس مبوله على قاعدة أو
قواعد موجودة في الأعماق ، فيربط دوافعه بمفاهيم غير المفاهيم التي
تكونت بها عقليته ، فيصبح شخصية مختلفة متباعدة ، أفكاره غير مبوله ،
لأنه يفهم الألفاظ والجمل ، ويدرك الوقائع على وجه يختلف عن
ميله للأشياء .

الشخصية الاسلامية : عالج الإسلام أعمال الإنسان الصادرة عن حاجاته
العضوية وغرائزه ، بالأحكام الشرعية المنبثقة عن هذه العقيدة نفسها ،
معالجة صادقة تنظم الغرائز ولا تكبتها ، وتنسقها ولا تطلقها ، وعلى

هذا نجد أن الإسلام يكون الشخصية الإسلامية بالعقيدة الإسلامية ،
 فيها تكون عقليته ، وبها نفسها تتكون نفسيته ؛ إن جعل الإسلام
 مقياساً لجميع الأفكار عملياً وواقعياً يجعل عند الإنسان عقلية
 إسلامية ونفسية إسلامية . وهما اللتان تجعلان ميوها كلها
 على أساس الإسلام ، فيكون الإنسان حينئذ بهذه العقلية وهذه النفسية
 شخصية إسلامية ، بغض النظر عن كونه عالماً أو جاهلاً ؛ لأن كل
 من يفكر على أساس الإسلام ، ويعمل هواه تبعاً للإسلام يكون
 شخصية إسلامية . والإسلام أمر بالاستزادة من الثقافة الإسلامية ،
 لتنمو هذه العقلية ، وتصبح قادرة على قياس كل فكر من الأفكار ،
 وأمر بأشياء ونهى عن أشياء لتقوى هذه النفسية ، وتصبح قادرة على ردع
 كل ميل يخالف الإسلام ؛ ومن هنا يأتي تفاوت الشخصيات الإسلامية ،
 وتفاوت العقليات الإسلامية وتفاوت النفسات الإسلامية . ولذلك
 يخطئ كثير أولئك الذين يتصورون الشخصية الإسلامية
 بأنها ملك سماوي ، فهم يبحثون عن الملك بين البشر ، فلا يجدونه
 مطلقاً ، بل لا يجدونه في أنفسهم ، فيياسون وينفضون أيديهم
 من المسلمين ، وهؤلاء الخياليون يبرهنون بتصورهم على أن الإسلام
 خيالي ، وأنه مستحيل التطبيق مع أن الإسلام جاء ليُطبق عملياً ،
 وهو واقعي أي يعالج واقعاً لا يصعب تطبيقه وفي تناول كل إنسان
 مهما بلغ تفكيره من الضعف ومهما بلغت غرائزه وحاجاته العضوية من
 القوة ، فإنه يمكن له أن يطبق الإسلام على نفسه بسهولة ويسر ؛ المسلم
 عندما يطبق الإسلام على نفسه يصبح شخصية إسلامية ، ويصبح
 مؤهلاً للجنسية والقيادة في آن واحد ، جامعاً بين الرحمة والشدّة
 والزهد والنعيم ، يفهم الحياة فهماً صحيحاً ، فيستولي على الحياة الدنيا
 بحقها ، وينال الآخرة بالسعي لها .

ولذا لا تغلبُ عليه صفةٌ من صفات عبَاد الدُّنْيَا ، ولا يأخذهُ الهوس الديني ولا التشكُّفُ الهندسي ، وفي الوقت الذي يَكُونُ سرياً يكون متواضعاً ، ويجمع بين الامارة والنِّقَمَةِ ، وبين التجارة والسياسة ، وأسمى صفةٍ من صفاته أَنَّهُ عبدُ اللهِ تعالى خالقه وبارئه .

السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات

إن نظريتي : السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات هما نظريتان غريبتان من نظريات النظام الديمقراطي ، وقد ظهرتا في أوروبا بعد الصراع الدامي الذي اجتاحتها في القرون الوسطى واستمرَّ عدة قرون . ذلك أن أوروبا كان يحكمها ملوك ، وكانت تتحكم في أوروبا نظرية الحق الإلهي ، وهي أن الملك حقاً إلهياً على الشعب ، فالملك بيده التشريع والسلطان والقضاء . والشعب هو رعية الملك فلا حق له لا في التشريع ولا في السلطة ولا في القضاء . والناسُ بنظر الملك عبيد لا رأي لهم ولا إرادة وإنما عليهم التنفيذ والطاعة . وقد استبدَّ هؤلاء الملوك بالشعوب أيما استبداد ، فضجَّ الناسُ في كل مكان وقامت الثورات ، ولكن الملوك كانوا يخدمونها بقوة . إلا أن هذه القوة كانت تقضي على الثورات قضاءً مؤقتاً ، لأن الثورات كانت من الشعب كله ولا سيما العلماء والمفكرين ، وصارت الثورات ثورات فكرية ينتج عنها ثورات ديموية ، وبهذه الأثناء برزت نظريات متعددة للقضاء على الحق الإلهي الذي يدعيه الملوك ، وكان من أهمها النظريتان موضوع هذا البحث : « السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات » . لأنهم رأوا أَنَّهُ لا بدَّ من إلغاء الحق الإلهي إلغاء تاماً وجعل التشريع والسلطة للأمة ، فصار البحث في أن الشعب سيد وليس عبداً وأَنَّهُ هو الذي يختار الحاكم الذي يريد ، فنشأت نظريتا : السيادة للأمة

والأمة مصدر السلطات ، ووجد النظام الجمهوري تحقيقاً لذلك .

أما نظرية السيادة فقد قالوا إن الفرد يملك الإرادة ويملك التنفيذ ، فإذا سلبت إرادته وصارَ تسييرها بيد غيره كان عبداً ، وإذا سبّر إرادته بنفسه كان سيّداً . والشعب يجب أن يسبّر إرادته بنفسه لأنه ليس عبداً للملك بل هو حرٌّ ، وما دام الشعب هو السيد ، ولا سيادة لأحد عليه ، فهو الذي يملك التشريع وهو الذي يملك التنفيذ .

فالعبودية تعني أن يسبّر بارادة غيره ، ولتحرير الشعب من العبودية لا بد أن يكون له وحده حق تسيير إرادته : له الحق أن يسن القانون الذي يريد ، وأن يلغي أو يبطل الشرع الذي يريد . وقد ثبت نيران ثورات التحرير ونجحت ، وأزيل الملوك وزال معهم الحق الإلهي الذي كانوا يدّعونهُ ، ووُضِعَت نظرية « السيادة للأمة » موضع التطبيق ، وصارَ الشعب هو الذي يشرع ، ثم وُجِدَت المجالسُ النيابيةُ لتتوبَّ عن الأمة بمباشرة السيادة . ولذلك سمعهم يقولون مجلس النواب سيد نفسه أي ليس عبداً ، لأنه يمثل الشعب ، والسيادة للشعب .

والسيادة تعني تسيير الإرادة وتنفيذها . إلا أن الشعب إذا استطاع أن يباشِر السيادة بإيجاد وكلاء عنه لمباشرة التشريع ، فإنه لا يستطيع أن يباشِر السلطة بنفسه ، لذلك لا بد أن تُنَيَّب عنه من يباشِر السلطة ، فأوكل أمر التنفيذ لغير الشعب ، على أن يقوم الشعب بإنابته عنه ، فوُجِدَت من ذلك نظرية : الأمة مصدر السلطات . أي أنها هي التي تُنَيَّب عنها من يتولى السلطة فيها ، أي من يتولى التنفيذ . والفرق بين السيادة والسلطة ، هو أن السيادة تشمل الإرادة والتنفيذ ، أي تشمل تسيير الإرادة وتشمل القيام بالتنفيذ ، بخلاف السلطة فإنها خاصة بالتنفيذ ولا تشمل الإرادة . ولذلك كان التشريع للأمة بواسطة نواب عنها ، ومن هنا لا يقال إن الأمة مصدر التشريع . بل يُقال إن التشريع للأمة لأنها هي التي

تباشره بنفسها . أما السلطة فإن الأمة لا تستطيع مباشرتها بنفسها لتعذر ذلك عملياً فكان لا بد أن تعطي التنفيذ لغيرها ليباشره نيابة عنها ، ومن هنا لم تكن السلطة للأمة بل السلطة يباشرها الحاكم والقاضي بتفويض منها وإنابة عنها فكانت هي المصدر للسلطة .

وهذا الواقع للأمة في الغرب من حيث كونها سيدها نفسها يخالف واقع الأمة الإسلامية ، فالأمة الإسلامية مأمورة بتسيير جميع أعمالها بأحكام الشرع . فالسلم عبد الله ، لا يسير إرادته ولا ينفذ ما يريد ، وإنما تسيّر إرادته بأوامر الله ونواهيه ، وهو المنفذ . ولذلك فالسيادة ليست للأمة وإنما هي للشرع ، أما التنفيذ ، أي السلطان فهو وحده للأمة ، ولما كانت الأمة لا تستطيع مباشرة السلطان بنفسها كان لا بد لها أن تُنبَّ عنها من يباشره . وجاء الشرع وعيّن كيفية مباشرتها له بنظام الخلافة ، ومن هنا كانت السيادة للشرع والسلطان للأمة .

الشركة

الشركة معاملة من المعاملات سواء أمارت حسب النظام الرأسمالي أم حسب النظام الإسلامي . فلكي يُعرف الحكم الشرعي بشأنها لا بد أن نفهم واقعها أولاً فهماً صحيحاً لأنه مناط الحكم ، وفهمه ليس حسب تصورنا أو حسب تأويلاتنا بل حسب النظام الرأسمالي ، وهي معاملة من معاملاته وحكم من أحكامه .

فأول خطوة لمعرفة الحكم الشرعي في واقع الشركات في النظام الرأسمالي لا بد أن نفهم أولاً هذا الواقع وأن نفهم الواجب في معالجته من الدليل الشرعي .

واقع الشركة في النظام الرأسمالي هو أنها ليست كالبيع والإجارة ثم

بين طرفين ، بل هي كالوقف الوصية وتم من طرف واحد ، فهي التزام فردي من شخص ، حسب الشروط المسجلة في ورقة الإتفاقية المسماة عقداً بأن يساهم في مشروع مالي بتقديم حصّة من مال أو عمل لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروع من ربح أو خسارة . فهي عندهم تُعرف من طرف واحد أي هي حسب تعبيرهم إرادة مفردة ، هذا هو واقع الشركة : ليس فيها إيجاب ولا قبول ولا طرف عقد ، وليست اتفاقاً بين اثنين أو أكثر ، بل هي اتفاقية معينة بشروط معينة تكتب وتعرض ، فالفرد الواحد ، بغض النظر عن أي شخص آخر ، يلتزم بما في هذه الاتفاقية ، فيصبح بهذا الالتزام شريكاً في هذه الشركة . هذا هو واقع الشركة في النظام الرأسمالي . والحكم الشرعي في الشركة هي أنها عقد بين اثنين فأكثر يتفق فيه المتعاقدون على القيام بعمل مالي بقصد الربح ، ويجري العقد بإيجاب وقبول في مجلس واحد . ولكي تكون الشركة منطبقة على الحكم الشرعي لا بد أن يحصل فيها الإتفاق بين المتعاقدين ، ولا بد إذاً أن يكون فيها متعاقدان ، ولا بد أي يحصل العقد بإيجاب وقبول بينهما في مجلس واحد . هذا هو الحكم الشرعي في الشركة ، وهو لا ينطبق على واقع الشركة في النظام الرأسمالي لأنه ليس فيها متعاقدان بل ملترم واحد ، وليس فيها اتفاق بين متعاقدين بل اتفاق مطلق ، يلتزم فيه من أراد التراماً فردياً ، وليس فيها إيجاب وقبول ، وليس فيها مجلس تعاقد ، فهي بذلك خالية من جميع الشروط الشرعية ، وباطلة شرعاً لأنه لم يحصل فيها عقد شرعي .

أما شركة المساهمة فإنها رغم كونها داخلة تحت تعريف الشركات في النظام الرأسمالي ، إلا أنها نوع مالي بحث لا دور للعنصر الشخصي فيه . لأن الشركات في النظام الرأسمالي قسمان :

(١) شركات الأشخاص .

(٢) شركات الأموال .

فشركات الأشخاص هي التي يدخل فيها العنصر الشخصي ويكون له أثر كبير في الشركة وفي تقدير الحصص ، مثل شركة التضامن ، فإن الاعتبار فيها شخص الشريك لا من حيث كونه بدءاً فحسب أي متصرفاً ، بل من حيث مركزه وتأثيره في المجتمع . وهذه قد يشتبه في أن تكون شركة صحيحة من وجهة النظر الشرعية لوجود البدن فيها ، أي الشخص المتصرف ، لولا خلوها من باقي الشروط ومنها العقد بين اثنين بإيجاب وقبول .

أما شركات الأموال فإنه لا يكون للعنصر الشخصي فيها أي أثر ، بل بل هي قائمة على انتفاء وجود العنصر الشخصي ، وانفراد العنصر المالي في تكوين الشركة وفي سيرها . فشرطها في الأساس انعدام وجود البدن أي انعدام وجود المتصرف في تكوين الشركة وفي سيرها . ومن هذه الشركات شركات المساهمة .

يحصل الإكتتاب في الشركة المساهمة بوسيلتين :

الأولى : يختص فيها المؤسسون بأسهم الشركة يوزعونها بينهم دون عرضها على الجمهور . وذلك بتحرير الاتفاقية التي تقوم بحسبها الشركة ، أي بكتابة القانون النظامي الذي يتضمن الشروط التي تسير عليها الشركة . ثم يجري التوقيع عليه بصفة فردية وكل من يوقع يعتبر مؤسساً وشريكاً . وعندما يتم توقيع الجميع تكون الشركة قد تأسست . وهذه الشركة محصورة بهؤلاء الموقعين وحدهم أي بالمؤسسين . ولا يُسمح بدخولها لغيرهم .

الثانية : ان يقوم بضعة أشخاص بتأسيس الشركة ، وذلك بتحرير القانون النظامي الذي يتضمن الشروط التي تسير عليها الشركة وموافقة كل واحد منهم بمفرده عليه .

ثم يطرحون الاسهم مباشرة على الجمهور للاكتتاب العام فيها بعد تحديد

مدة معينة لنهاية الاكتتاب . وحين ينتهي أجل الاكتتاب في الشركة تُدعى الجمعية التأسيسية للشركة المؤلفة من الأشخاص المؤسسين ، وتعين مجلس الإدارة لها . وتبدأ الشركة أعمالها بعد انتهاء الزمن المحدد لإقبال الاكتتاب ، على هذا الوجه تنشأ شركة المساهمة ، وبهذه الكيفية توجد ، فيكون واقع شركة المساهمة بأي وسيلة من الوسيلتين المذكورتين وُجدت ، هو أنها التزام فردي من قبل طرف واحد . ففي الوسيلة الأولى يجري التفاوض والاتفاق على الشروط بين المؤسسين ، ولا يعتبرون هذا عقداً ولا يلتزمون به ، وهو في واقعه تفاوض وليس بعقد ثم ينقضى مجلسهم . وبعد ذلك ، وفي مجلس آخر ، يأتي كل منهم منفرداً بواقع ، ولا ولا يعتبر شريكاً إلا بعد إبراز إرادته المنفردة ، وذلك تصرف فردي .

وفي الوسيلة الثانية يجري التفاوض بين عدد محدود من الناس ، ثم تطرح الأسهم على جميع الناس ، فمن يكتب بسهم أو أكثر يصبح شريكاً في الشركة . فالشريك هو من يكتب بالأسهم ، واكتتابه يكون بتصرف منفرد ، أي بإرادة فردية .

هذا هو واقع شركة المساهمة ، وهذا الواقع حين يطبق على حكم الله في الشركة لا ينطبق عليه . فحكم الله في الشركة أنها عقد بين اثنين فأكثر ، أحد طرفي العقد بدن أي متصرف بذاته ، وأن هذا العقد يتم بإيجاب وقبول يحصلان معاً في مجلس واحد ، ويكون منطوياً على القيام بعمل بقصد الربح . فالحكم الشرعي في شروط صحة انعقاد الشركة ، أن تكون عقداً من العقود الشرعية لا تصرفاً من التصرفات ، فلا بد فيها من طرفي عقد ، ولا بد أن يحصل بين الطرفين إيجاب وقبول ، ولا بد أن يحصل الإيجاب والقبول معاً في مجلس واحد وأن يتم العقد بالإيجاب والقبول قبل تفرق المجلس ، ولا بد أن يكون أحد الطرفين بدن أي شخصاً متصرفاً بغض النظر عن كونه له مال في الشركة أو ليس له مال . فهذه

الشروط التي اشترطها الشارع لصحة انعقاد الشركة غير متوفرة في شركة المساهمة ، فهي شركة أموال خالية من البدن بل شرطها أن تكون خالية من البدن ، وهذا وحده كاف لبطلانها ، وفوق ذلك فهي إرادة منفردة ، أي تصرف منفرد من طرف واحد وليس فيها طرف ثان ، وخالية من الإيجاب والقبول في مجلس واحد . ولذلك كانت باطلة شرعاً ، فلم تنعقد مطلقاً ولم يتوفر فيها أي شرط من شروط الشركة في الإسلام . ولكي يدرك واقع بطلانها ادراكاً أوضح نلفت النظر إلى أن المعاملات من حيث واقعها قسمان :

قسم لا يتم إلا من طرفين كالبيع والإجارة والوكالة وما شابه ذلك ، وقسم يتم من طرف واحد ولا حاجة فيه لطرفين كالوقف والوصية وما شاكل ذلك . فما كان مما لا يتم إلا بطرفين لا ينعقد إلا إذا وجد فيه طرفان فإذا حصل من طرف واحد لا ينعقد مطلقاً ، ولا يصح إلا إذا توفر فيه الطرفان . وما يتم من طرف واحد ينعقد بمجرد صدوره من طرف واحد ولا حاجة فيه لطرف ثان . فالبيع لا ينعقد إلا إذا صدر من طرفين إثنين . والوقف ينعقد من طرف واحد ولا حاجة فيه لوجود طرف آخر . هذا هو واقع المعاملات في جميع الأنظمة ، إلا أن هناك اختلافاً بين الأنظمة في اعتبار المعاملات من طرف واحد أو طرفين . وبحسب ذلك يجري اعتبار المعاملة منعقدة أو غير منعقدة . فالنظام الرأسمالي يعتبر البيع والإجارة والوكالة والكفالة مثلاً من المعاملات ، لا تتم من طرف واحد ، بل لا بد فيها من طرفين اثنين . فإن لم يتوفر فيها طرفان اثنان كانت باطلة ولم تنعقد ، ويعتبر الوقف والوصية والشركة والوعد بجائزة مثلاً ، من المعاملات التي تتم من طرف واحد ولا مجال فيها لطرف ثان ، ويسميتها الإرادة المنفردة . فالشركة في النظام الرأسمالي ، ومنها شركات المساهمة ، هي إرادة منفردة ، تتم من طرف واحد ولا مجال فيها لطرفين . فهي

عندهم كالوقف والوعد بجائزة سواء بسواء . ولكن الإسلام يعتبر الشركة من المعاملات التي لا تتم إلا بطرفين ، فهي في حكم الشرع مثل البيع والإجارة والوكالة سواء بسواء . فالرسول (ص) قال « الشريكين » وفي حديث يقول « يد الله على الشريكين » . وفي حديث آخر يقول عن الله عز وجل : « أنا ثالث الشريكين » . والشركات التي حصلت في أيامه وأقرها كلها فيها طرفان .

إننا لا نستطيع أن ننكر أن في الإسلام معاملات لا تتم إلا من طرفين كالبيع والإجارة ويقال لها العقود ، إلا أن الشرع لم يعتبر الشركة من التصرفات وإنما اعتبرها من العقود ، فيكون واقع شركة المساهمة حسب النظام الرأسمالي ، من حيث كونها إرادة منفردة ، واقعاً باطلاً في الإسلام ، لأن الشركة في الإسلام عقد ولا تتم إلا من طرفين .

وعلى هذا فشركات المساهمة من المعاملات الباطلة شرعاً ، وتنطبق عليها أحكام المعاملات الباطلة ، والبطلان هو ما يقابل الصحة ، فالصحة في المعاملة هي موافقة أمر الشارع ، فتطلق ويراد بها ترتب آثار العمل في الدنيا ، فيقال معاملة صحيحة أي بيع صحيح ، وشركة صحيحة . وتطلق ويراد بها ترتب آثار العمل عليها في الآخرة ، وهذا لا فرق فيه بين المعاملات والعبادات وإن كان لا يلاحظ عادة إلا في العبادات ، أما البطلان فهو عدم موافقة أمر الشارع ، فيطلق ويراد به عدم ترتب آثار العمل في الدنيا بمعنى لم يجزىء ولم يبرئ للذمة ، فيقال معاملة باطلة أي بيع باطل ، وشركة باطلة ، وصلاة باطلة ، بمعنى أنها غير مجزئة وغير مبرئة للذمة وغير مسقطه للقضاء . فالبيع إذا لم يستوف جميع شروطه يكون بيعاً باطلاً ، والصلاة إذا ترك ركن من أركانها تكون باطلة والشركة إذا فقد شرط من شروطها تكون باطلة ويطلق البطلان ويراد به ترتب العقاب عليه في الآخرة ، وهذا لا فرق فيه بين المعاملات والعبادات .

فالمعاملة الباطلة فيها أمران :

أحدهما : أنها حرام فيعاقب الله فاعلها .

الثاني : أنها لا تجزيء وتُلغى وتُعتبر أنها لم تكن .

والدليل على ذلك ، أي على هذين الأمرين ، أن الرسول (ص) قال « من عمِلَ عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌ » وفي رواية « من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردٌ » والمراد ليس بصحيح ولا معقول ، وقوله (ص) « وما نهيكم عنه فاتتهوا » . والشارع قد نهي عن مخالفة الشرع نهياً جازماً فنهى عن مخالفة الأوامر والنواهي ، ونهى عن مخالفة ما جاء به فيما يتعلق بالمعاملات والعبادات من الأركان والشروط . إلا أنه إن كان العقد فاسداً فإنه من استوفى الصفة الناقصة يتم ، كالنكاح بدون مهر ، بخلاف العقد الباطل فإنه يُلغى ويُعتبر كأن لم يكن .

وبناء على هذا فإن شركات المساهمة حرام مباشرة عقدها والإشتراك بها ، وحرام الانتفاع بما يتتج عنها ، وذلك لأنها شركة باطلة والعقد الباطل لا تحل مباشرته ولا يتحل الانتفاع به .

إلا أن المسلم إذا اشترى السلعة التي صنعتها شركة المساهمة من غير الشركة بعقد صحيح ، أي غير باطل ، فإنه يحل له الانتفاع بالسلعة ، لأن المال الحرام ليست عينه هي الحرام بل كفيته ملكه . فمثلاً بائع الدخان حين يشتري دخانه من شركة الدخان المساهمة يكون قد أخذه حراماً لأن العقد الذي ملكه به كان عقداً باطلاً فحرم عليه بيعه وحرم عليه الانتفاع به . أما الرجل الذي يشتري الدخان من بائع الدخان فإنه يأخذه حلالاً لأن العقد الذي ملك به عقد شرعي تم بين طرفين ، فيكون شراؤه وبيعُهُ والانتفاع به حلالاً .

هذا إذا كان اصحاب شركات المساهمة مسلمين تطبق عليهم أحكام

الإسلام ، أما إذا كانوا من غير المسلمين أو من الذين يعتقدون بالنظام الرأسمالي كالشركات الأوروبية والأمريكية فإنه لا يحرم التعامل معهم ، بل يحل للمسلم أن يباشر معهم جميع التصرفات والعقود .

وعلى ذلك لو أن مسلماً يريد أن يسافر ، فإنه يجوز له أن يركب طائرة تملكها شركة مساهمة من الشركات الأوروبية ، ولا يحل له أن يركب طائرة تملكها شركة مساهمة أصحابها مسلمون . ومن الواجب الشرعي على كل مسلم أن يتحرى في معاملاته أمر شركات المساهمة لأنه يحرم التعامل معها إذا كان أصحابها مسلمين .

الشرح

إن تحريم انتهاك حرمة الميت وتحريم كل عمل أو قول يؤذيه ثابت بنص الأحاديث ، فقد روي أن رجلاً كان يحفر قبراً فغزأ أثناء الحفر على عظام ميت فكسرها على مرأى من الرسول (ص) فقال الرسول (ص) « كسر عظم الميت ككسر عظم الحي » ، ثم قال له : دسها ، أي دسها في التراب . ومن حديث لأم سلمة « كسر عظم الميت ككسره حياً في الإثم » . هذا فيما يتعلق بتحريم انتهاك حرمة الميت ، أما ما يتعلق بتحريم ما يؤذيه فقد روي عن رسول الله (ص) أنه قال « لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء » . وعن عمرو بن حزم الأنصاري قال : « رأيت رسول الله (ص) وأنا متكئ على قبر فقال « لا تؤذي صاحب القبر » . هذه الأحاديث صريحة الدلالة في تحريم كسر عظم الميت وفي تحريم أذيتة بالقول أو بالفعل . وفي أن الميت مثل الحي ، فكما أنه تحرم أذيتة الحي كذلك تحرم أذيتة الميت ، سواء أكانت بالقول كالسب أم بالفعل كالقعود على قبره أو كسره عظمه ، وغير ذلك . ومن هذا يؤخذ أن

حكم الميت كحكم الحي من حيث حرمة ، فكما أن الحي يحرم الإعتداء عليه بالضرب أو السب أو الجرح أو أي نوع من أنواع الأذى ، فكذلك الميت يحرم الإعتداء عليه بأي شكل يعتبر إعتداء على الحي ، فيعامل الميت كما يعامل الحي سواء بسواء . لعموم اللفظ فيشمل المسلم وغيره ... وبناء على هذا يحرم تشريح جثث الأموات من بني الإنسان وكما أن التشريح يحرم أن يفعل بالحي فكذلك يحرم أن يفعل بالميت ، فالميت والحي في ذلك سواء . إلا أنه يجوز أن تعمل للحي عملية لمعالجته كأن يقطع رجله لعلاجيه هو لا لعلاج غيره . ويجوز أن تعمل للميت عملية من أجل تخفيفه لأنها لمعالجته هو لا لمعالجة غيره ، وما لا يجوز أن يفعل للحي لا يجوز أن يفعل للميت مطلقاً . وهذا لا يقتصر على كسر العظم الوارد في الحديث بل يشمل كل شيء ، لأن الحديث لم ينفه عن كسر العظم ، بل أخبر أن كسر عظم الميت ككسره حياً ، أي نهي عن كل ما ينتهي عن فعله بالحي بنهيهِ عن كسر عظم الميت لأنه ككسره حياً .

هذا هو الحكم الشرعي في التشريح ، وهو يشمل جميع أنواع التشريح ولأي سبب من الأسباب ، سواء أكان لمعرفة حالة الوفاة في الجرائم ، أم لتعليم الطب في الجامعات ، أم لغیر ذلك فكله حرام بنص الحديث . ولا يجوز أن يقال إن التشريح للتعليم جائز لدخوله تحت عموم أدلة التعليم ، فيشمل كل تعليم ، ومنه التشريح لتعليم الطب ، لا يقال ذلك لأن دخول الشيء تحت عموم الأدلة صحيح فيما إذا لم يظهر نص بخصوصه ، وهنا ورد نص عام في تحريم التشريح ، أي تشريح ، وعمومه يشمل التعليم وغيره . ولا يدخل تحت دليل الاضطرار لأن ذلك خاص بالأكل وفي حالة تحقق الهلاك . وهذا ينطبق على تعليم الطب ولو كان ضرورة للحياة ، لأن ترك التشريح لا يؤدي الى الهلاك .

بقيت مسألة واحدة ، وهي أنه إذا أوصى الحي بتشريح جسده بعد وفاته أو تبرع بعيونه أو بقلبه أو بأي عضو من أعضائه فهل يجوز ذلك شرعاً ؟ الجواب أن الشرع يفرق بين التبرع في حال الحياة وبين التبرع بعد الوفاة . إن التبرع بعد الوفاة لا يجوز لأن الحي لا يملك شيئاً مما له بعد الوفاة . وأما الوصية فإنها لم تعط للحي ملكية بعد الموت إلا في ماله وفق شروط معينة ، فأجازت ثلثه دون إجازة الورثة ، وكله بإجازة جميع الورثة . ولهذا لا تجوز وصية الحي بعينه أو كليته أو أي عضو من أعضاء جسده لأنه لا يملكه ولأن النص الشرعي مقتصر على المال فلا يشمل غيره .

أما التبرع بعضو من أعضائه يؤخذ منه وهو حي ففيه نظر ، فإن كان أخذ ذلك العضو يقتل المأخوذ منه ، أي يُميتُه كأخذ قلبه مثلاً لكي يزرع في جسد آخر ، فذلك محرم شرعاً ، لأنه لا يجوز للمرء أن يقتل نفسه ولا أن يسمح لغيره بقتله برضاه فذلك من قبيل قتل نفسه أيضاً . وأما إن كان أخذ ذلك العضو لا يؤدي به إلى الموت ، كأخذ كليته مثلاً ، فإنه يجوز ، لأن أعضاء الجسم فيها الديات ، فمن قلعته عنه أو جُدعَ أنفه له أن يأخذ الدية ، وله أن يعفو عن سبب له ذلك ، وهذا يعني أنه يجوز له أن يتبرع بعينه أو كليته ، لأن العفو عن ذلك جاء بنص الحديث سواء بالقصاص أو الديات . فالعفو عن قلع العين ، بعد قلعها ، هو تبرع بديتها أو نزول عن القصاص إلا أنه إذا ورد دليل في النهي عن أخذ عضو معين ، كما لو كان الأمر في حالة الخلاء مثلاً ، فإنه يُمنع أخذ ذلك العضو وحده ، وتظل الإباحة جارية على باقي الأعضاء . وعليه يجوز للحي أن يتبرع بعضو من أعضائه ، يؤخذ وهو حي ، إلا ما يتعلق بالناحية الجنسية فإنه لا يجوز لأنه يقع تحت حديث منع الخلاء . وهذا لا يصدق على التشريح بل يصدق على الأعضاء وحدها . ولا يجوز أن يقال إن أهل المقتول يملكون العفو عن الدية وعن القصاص ، فهم إذن يملكون الميت أو أعضائه ، لا يقال ذلك ،

لأنَّ أهلَ المقتولِ قد جعلَ الشارعُ لهم حقَّ الديةِ ، وحقَّ القصاصِ وحقَّ العفوِ ، فهم يملكون فقط ما جعله الشارعُ حقاً لهم ، وهو حقُّ القصاصِ وحقُّ الديةِ وحقُّ العفوِ . ولذلك لا يملكُ أهلُ الميتِ التبرعَ بعضوٍ من أعضائه ، ولا أن يأذنوا بأخذِ أيِّ عضوٍ منه ، ولم يجعله الشارعُ حقاً لهم ، ولا هو مما يورثُ عن الميتِ ؛ ولذلك لا يحلُّ تشريحُ الميتِ ولا أخذُ عضوٍ منه بأيِّ وجهٍ من الوجوه .

صِلَةُ الْأَرْحَامِ

صِلَةُ الْأَرْحَامِ واجبةٌ . رُوِيَ عن رسولِ الله (ص) أَنَّهُ قال « من أحبَّ أن يَبْسُطَ له في رزقه وأن يُنسَأَ له في أثره فليَصِلْ رَحِمَتَهُ » . وقال « لا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعُ رَحِمٍ » . وقال « إنَّ أَعْمَالَ أُمِّي تُعْرَضُ عُشِيَّةَ الْخَمِيسِ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فَلَا يَقْبَلُ عَمَلٌ قَاطِعٍ رَحِمٍ » . هذه الأحاديثُ دليلٌ على صِلَةِ الْأَرْحَامِ ، وقد اقترنت بالمدحِ واقترنت بالوعيدِ فكان ذلك قرينةً على أنَّ الطَّلَبَ طَلَبٌ جَازِمٌ ، والطَّلَبُ الْجَازِمُ هو الْفَرَضُ ، فَصِلَةُ الْأَرْحَامِ فَرَضٌ ، وَقِطْعَةُ الرَّحِمِ حَرَامٌ ، فَقَدْ وَرَدَ فِي الصَّلَاةِ أَمْرٌ جَازِمٌ فَكَانَتْ فَرَضاً وَوَرَدَ فِي الْقِطْعَةِ نَهْيٌ جَازِمٌ فَكَانَتْ حَرَاماً .

أَمَّا الْأَقَارِبُ فَهُمْ الْمَقْصُودُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ » ، فَالْأَقَارِبُ صِلَتُهُمْ مَنُودَةٌ ، وَالْإِنْفَاقُ عَلَيْهِمْ فَرَضٌ عَلَى الْمُسْتَطِيعِ . وَأَمَّا ذَوُو الْأَرْحَامِ فَهُمْ كُلُّ مَنْ أَوَّلَى لِلشَّخْصِ بِسَبَبٍ ، وَهُمْ الْخَالُ وَالْخَالَةُ ، وَالْجَدُّ لَأُمٍّ ، وَوَلَدُ الْأَخْتِ ، وَوَلَدُ الْبَنَتِ ، وَبَنَتُ الْأَخِ ، وَبَنَتُ الْعَمِّ ، وَالْعَمَّةُ ، وَالْعَمُّ لَأُمٍّ ، وَابْنُ الْأَخِ لَأُمٍّ ، وَمَنْ أَوَّلَى بِأَحَدٍ مِنْهُمْ . هَؤُلَاءِ ذَوُو الْأَرْحَامِ الْمَقْصُودُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ » وَهُمْ الَّذِينَ يَنْصَرَفُ إِلَيْهِمُ الْمَعْنَى حِينَ يُقَالُ : وَأُولُوا الْأَرْحَامِ أَوْ ذَوُو الْأَرْحَامِ .

مِنْهُمْ مَنْ هُوَ رَحِمٌ مُحَرَّمٌ كَالْحَالَةِ وَمِنْهُمْ مَنْ هُوَ رَحِمٌ غَيْرٌ مُحَرَّمٍ كَبْنَتِ الْعَمِّ . هذا بالنسبة للأرحام ، أما بالنسبة لصللة الأرحام فإنها خاصة بالرحيم المحرم ، ولا تشمل الرحمة غير المحرم . وعليه فإن صلة بنت العم وبنت الخال غير واجبة لأنها غير محرم . والدليل على أن صلة الأرحام لا يدخل فيها الرحمة غير المحرم أمران :

أحدهما : أن من الرحمة غير المحرم قد حرم الله عليه الخلوة بها ، وحرم عليه النظر إلى غير وجهها وكفيها ، وحرم عليه أن يتخلط بها ، وهذا ينافي أعمال الصلة من الزيارة والهدية والمخالطة والجلوس ، فوجود التناقض في واقع الصلة بين صلة غير المحرم وبين ما حرمه الله يجعل الصلة خاصة بالرحيم المحرم . وهذا ليس من قبيل تخصيص العام ، بل من قبيل مدلول النص ، فمدلول الصلة في صلة الرحمة يعني صلة غير من حرم الله عليه بعض أعمال الصلة .

والأمر الثاني : هو أن الرسول (ص) نهى عن الجمع بين المرأة وعمتها وبين المرأة وخالتها : وقال « إنكم إن تفعلوا ذلك تقطعون أرحامكم » فوصف نكاح المرأة مع عمتها أو خالتها بأنه قطع للرحمة . فتحريم عمّة الزوجة وخالتها وهي غير محرم على الرجل لأن كلاهما من أرحام الزوجة معناه أن جواز نكاح الأرحام يوجد قطيعة . وهذا قرينة على أن ذات الرحمة هي من لا يجوز نكاحها . وهذان الأمران يدلان على أن المراد بالصلة في قوله (ص) « وصلوا الأرحام » الرحمة المحرم فقط .

وصلة الأرحام تكون بعدة أشياء . منها الزيارة في الأعياد والمناسبات ، ومنها تفقد ذوي الرحمة وتفقد أحوالهم ، ومنها التغافل عن زلاتهم ولو كثرت ، ومنها الإهداء اليهم في الأعياد والمناسبات وفي غير الأعياد والمناسبات ، ومنها الدفاع عنهم وعن يهتمهم أمرهم ، ومنها قضاء

حاجاتهم وحاجاتِ ابنائهم . ومجملُ القول هوَ فعلٌ ما يَقْدِرُ المرءُ عليه مِنَ الخيرِ لهم ، وإبعادُ ما يَقْدِرُ عليه من الشرِّ عنهم . فإن قَصَرَ عَمَّا يَقْدِرُ عليه ، سواءَ أكانَ من فعلِ الخيرِ أو مِن دفعِ الأذى فانه لا يكونُ قد قامَ بِصلةِ الأرحامِ . وأما قطيعةُ الرحمِ فهيَ أن لا يَتَمَضَّلَ على رَحِمِهِ ، ولا يَقْبَلَ تَفَضُّلاً منهم ، كالزَّيَّارةِ والهديةِ وغير ذلك .

فمن لا يَصِلُ رَحِمَهُ لا يكونُ قاطعاً ، فالقطيعةُ هي الإساءةُ إلى الرَّحِمِ ، مهما قَلَّتْ .

هذه هي بعضُ النماذجِ التي أُثِبتْ على ذكرِها في المقدمة ، والتي يَحْتَاجُ إلى فَهْمِ أمثالِها الإنسانُ المؤمنُ في القرنِ العشرين ، كي يَعْرِفَ حَكَمَ اللَّهِ فيها ؛ كما أنه يجبُ أن يكونَ واضحاً لديك أَيُّها القارئُ الكريمُ أن التعريفَ عندما يتوحدُ عند جميعِ أبناءِ الأُمَّةِ تَتَوَحَّدُ المعارفُ ثُمَّ تَتَوَحَّدُ الأحكامُ . وَمِنْ أَهمِّ التعاريفِ في الوقتِ الحاضرِ هو تعريفُ الثقافةِ ، حتى تُعَيِّرَ كُلُّ ثقافةٍ عن الأخرى ، وبزولِ التشويشِ ويتفَيَّ التَّأويلُ والتَّحريفُ .

والذي يَحْزُنُ في النفسِ أن النخبةَ من مثقفي أبناءِ الأُمَّةِ لم تَتَّفَقْ على تعريفِ واحدٍ للثقافةِ ، بل عرَّفوها بألوانٍ شتى ، ووصفوها وأقبعوها وصفاً مختلفاً متبايناً . ومنهم مَنْ ذهبَ بِسَطحيَّتهِ بعيداً فعَرَفَهَا باللغةِ الأجنبيةِ التي يُتَقَنَّها ، مع أن التعريفَ مصطلحٌ عليه قديماً وحديثاً أنه وصفُ الواقعِ ، وحتى يكونَ تعريفاً صحيحاً يجبُ أن يكونَ جامعاً مانعاً .

فالإِكمْ تعريفاً عن الثقافةِ والثقافةُ الإسلاميةُ المنبثقةُ عن الفكرةِ الأساسيةِ المحددةِ هي الدِّينُ ومنه الدولةُ .

تعريف الثقافة والفرق بينها وبين العلم

يُقالُ في اللغة : عِلِمَ الرجلُ علماً ، إذا حصلتْ له حقيقةُ العلمِ .
وعِلِمَ الشيءَ : عَرَفَهُ ، وأَعْلَمَهُ الأمرُ : أَطْلَعَهُ عَلَيْهِ .

والثقافةُ : الخِذْقُ ؛ يقالُ تُعَفِّفُ الكلامَ ثقافةً ، أي حَذَقَهُ وفَهِمَهُ
بسرعة . وهذه المعاني اللغويةُ هي الأصلُ في استعمالِ الألفاظِ ؛ إلاَّ أَنَّهُ
اصطُلِحَ على وضعِها لمعانٍ أخرى لها علاقةٌ بالمعنى ، اللغويُّ ، كما
اصطُلِحَ على كلمةِ « فاعِل » في النحو مثلاً ؛ وفي القديم كانوا يُطْلِقُونَ
لفظَ « العلم » على كلِّ معرفةٍ ، مهما كانَ نوعُها ، ولا يفرِّقُونَ بينَ
العلومِ والمعارفِ ، ثُمَّ أَخَذَ يتحدَّدُ معنى العلمِ بمعارفَ معينةٍ ، ومعنى
الثقافةِ بمعارفَ خاصةٍ ؛ وصارَ للعلمِ معنى اصطلاحِيٍّ وللثقافةِ معنى اصطلاحِيٍّ
غيرُ معناهما اللغويِّ .

فالعلمُ اصطلاحاً : هو المعرفةُ التي تُؤخَذُ عن طريقِ الملاحظةِ والتجربةِ
والاستنتاجِ ، كعلمِ الطبيعةِ ، وعلمِ الكيمياءِ ، وسائرِ العلومِ التجريبيةِ .

والثقافةُ اصطلاحاً : هي المعرفةُ التي تُؤخَذُ عن طريقِ الأخبارِ والتلقيِ
والاستنباطِ ، كالتاريخِ واللغةِ ، والفقهِ ، والأدبِ ، والتفسيرِ ، والفلسفةِ ،
والحديثِ . والتاريخُ هو التفسيرُ الواقعيُّ للحياةِ ، والأدبُ هو التصويرُ
الشعوريُّ للحياةِ ، والفلسفةُ هي الفكرُ الأساسيُّ الذي تُبنى عليه وجهةُ النظرِ
في الحياةِ ، والتشريعُ هو المعالجاتُ العمليةُ لمشاكلِ الحياةِ ، والأداةُ التي يقومُ
عليها تنظيمُ علاقاتِ الأفرادِ والجماعاتِ .

وهناك معارفٌ غيرُ تجريبيةٍ تُلحقُ بالعلمِ . وإن كانت تدخل في
الثقافةِ . كالحسابِ والهندسةِ والصناعاتِ . لأنها تُعتَبَرُ عامةٌ لجميعِ الناسِ .

وأما الفنون كالقصور والنحت والموسيقى . فإنها من الثقافة لأنها تتبع وجهة نظر معينة .

والفرق بين العلم والثقافة ، أن العلم عالمي ، ولا تختص به أمة دون أخرى ، وأما الثقافة فقد تكون خاصة ، تُنسب للأمة التي أنتجتها أو قد تكون من خصوصياتها ومميزاتها ، كالأدب وسير الأبطال ، وفلسفتها في الحياة ، وقد تكون عامة كالنجارة والملاحة وما شاكلها ، ولهذا يؤخذ العلم أخذاً عالمياً ؛ وأما الثقافة فإن الأمة تبدأ بثقافتها ، حتى إذا درستّها ووعنتها ، وتمركزت في الأذهان ، انتقلت إلى الثقافات الأخرى .

الثقافة الإسلامية

الذين اعتنقوا الإسلام وآمنوا به ، رأوا أن حياتهم متوقفة على فهمه ، وحمله للناس جميعاً ، كما أنهم رأوا أن الإسلام وحده أساس وحدتهم وسبب نهضتهم وعزهم ومجدهم ، لذلك أقبلوا عليه يدرسونّه ويفهمونه . ولما كان فهم الإسلام لا يتأتى بغير اللغة العربية ، أقبلوا عليها يدرسونّها ويشرحونها ويضعون قواعدها ، فدرسوا الشعر الجاهلي وعادات العرب وخطبهم وآبامهم حتى يفهموا كتاب الله وسنة رسوله ، كما أقبلوا على العلوم العقلية يدرسونّها ليشرحوا للناس عقيدة الإسلام ويبينوها بالدليل العقلي ، وتفرعت أنواع المعارف لدى المسلمين وتناولت أشياء كثيرة ، وأخذت تُخصب كلما اتسعت الفتوحات ، وتنمو كلما دخل الناس في دين الله أفواجا ، فتكونت لدى المسلمين ثقافة إسلامية متعددة النواحي أقبل الناس على تعلمها جميعاً مع اهتمامهم بما في الكون من علوم وصناعات ، وكان كل عالم ، مهما

كان نوع الثقافة التي تخصص بها أدباً أو رياضيات أو صناعة يتشقق .
بالثقافة الإسلامية أولاً ثم يتشقق بغيرها .

والتشقق بالثقافة الإسلامية فرض على المسلمين سواء تعلقت بالنصوص الشرعية أو بالوسائل التي تمكن من فهم هذه النصوص وتطبيقها ولا فرق بين التشقيق بالأحكام الشرعية أو بالأفكار الإسلامية . ولكن منذ غزا الغرب البلاد الإسلامية في ثقافته وحضارته وبسط عليها أحكامه ومفاهيمه وسلطانه أعرض المسلمون عن الثقافة الإسلامية لتقلص سلطان الإسلام وانحراف الذوق السليم عن جادته من جراء الدعايات المضللة التي تشن حملاتها على الإسلام وعلى ثقافته .

طريق الإسلام في درس الثقافة الإسلامية

للتقافة الإسلامية طريقة معينة في الدرس ، وهذه الطريقة تتلخص في ثلاثة أمور :

- ١ - درس الأشياء بعين حتى تدرك حقائقها إدراكاً صحيحاً ، لأن هذه الثقافة فكرية عميقة الجذور ، تحتاج دراستها إلى صبر وتحمل .
- ٢ - أن يؤمن الدارس في ما يدرس حتى يعمل به أي أن يصدق الحقائق التي يدرسها تصديقاً جازماً ، دون أن يتطرق إليها أي ارتياب ، إذا كانت مما يتعلق بالعقيدة ، وأن يغلب على ظنه مطابقتها للواقع إذا كانت من غير العقائد ، كالأحكام والآداب ، ولكن يجب أن تكون مستندة إلى أصل معتقد به إعتقاداً جازماً ، لا يتطرق إليه أي ارتياب .
- إما بما يأخذ وإما بأصل ما يأخذ . فكان من جراء جعل الإعتقاد أساساً في أخذ الثقافة أن كانت هذه الثقافة الإسلامية في وضع ممتاز ، فهي عميقة

مُستتيرةٌ وفي نفس الوقت مثيرةٌ مؤثرةٌ ، بحيثُ تجعلُ المثقفَ طاقةً مُلهبةً تتأججُ ناراً تحرقُ الفسادَ ، ونوراً يُضيءُ طرقَ الإصلاحِ .

فإنَّ التصديقَ الجازمَ بهذه الأفكارِ يجعلُ الارتباطَ الحتميَّ الذي يجري طبيعياً في داخلِ الإنسانِ بينَ واقعِهِ والمفاهيمِ الموجودةِ لديه عن الأشياءِ مربوطاً بهذه الأفكارِ ، باعتبارها معانيَ عن الحياةِ ، فيندفعُ بشوقٍ وحماسةٍ إلى العملِ بهذه الأفكارِ ، فيكونُ التأثيرُ الهائلُ لهذه الثقافةِ في النفوسِ إذْ تتحركُ المشاعرُ نحوَ الواقعِ الذي تضمتهُ الفكرُ ، لأنَّ الاعتقادَ بها هو ربطُ المشاعرِ بمفاهيمها فيحصلُ حيثُذُ الاندفاعِ .

٣- أنْ يدرُسَهَا الشخصُ دراسةً عمليةً تُعالجُ الواقعَ المُدرَكِ المحسوسَ ، لا دراسةً مبنيةً على فروضٍ نظريةٍ .

ومتى استكملتِ الدراسةُ طريقتَها ، كانَ المسلمُ المُشَقَّفُ بالثقافةِ الإسلاميةِ ، على هذه الطريقةِ ، عميقَ الفكرِ مُرَهَفَ الإحساسِ ، قادراً على حلِّ مشاكلِ الحياةِ .

نظرةُ المسلمين إلى الثقافاتِ الأجنبيةِ

معنى الحثِّ على الثقافةِ الإسلاميةِ هو وجوبُ جعلِها أسساً في التثقيفِ والتعليمِ ، وإباحةً غيرها من الثقافاتِ للمسلمِ بحيثُ يتثقفُ بما يشاءُ من الثقافاتِ الأجنبيةِ ، إلا أنَّه يجبُ أنْ تكونَ الشخصيةُ الإسلاميةُ المركزَ الأساسيَّ الذي يدورُ حولهُ اكتسابُ آيةِ ثقافةٍ .

كانَ المسلمونَ حريصينَ على أنْ يتفقوا أبناءُهم أولاً بالثقافةِ الإسلاميةِ وبعدَ أنْ يطمثنوا إلى تركيزِها في نفوسِهِمْ يفتحونَ أبوابَهُمْ لمُختلفِ الثقافاتِ . وهذه الطريقةُ في التعليمِ تُبقي الشخصيةَ الإسلاميةَ في مكانها الطبيعيِّ، ولكنها تمتازُ بصفاتٍ خاصةٍ تميزُها عن باقي شخصياتِ بني الإنسانِ .

موقفهم منها

فتح المسلمون فارسَ والعراقَ وبلادَ الشامِ ومصرَ وشمالِي إفريقياَ وإسبانياَ ، وكانت هذه البلادُ مختلفةَ اللغاتِ والقومياتِ والحضاراتِ والقوانينِ والعاداتِ ، ومن ثمَّ كانتُ مختلفةَ الثقافاتِ ، فلما دخلها المسلمون حملوا إليها الدعوةَ الإسلاميَّةَ ، وطبقوا عليها نظامَ الإسلامِ ، ومع أنَّهم كانوا لا يُكثِّرونَ النَّاسَ على الإيمانِ ، إلاَّ أنَّ قوَّةَ الإسلامِ وصدقه وبساطةَ عقيدتهِ وفطريتها أثَّرتْ فيهم ، فدخلوا في دينِ اللهِ أفواجا .

ولذلكَ صارتَ البلادُ المفتوحةُ جميعها معَ البلادِ العربيَّةِ بلداً واحداً ، بعد ما كانتَ بلاداً متعدِّدةً ، وصارتِ الشعوبُ المتعدِّدةُ أمةً واحدةً ، هي الأُمَّةُ الإسلاميَّةُ ، بعدما كانتُ شعوباً متعدِّدةً متفرقةً ، ومن الخطأ الفاحش الذي يتعمَّدهُ المستشرقونَ ، ويَتَمَعُّ فيه بعضُ علماء المسلمين ، قولهمُ : إنَّ الثقافاتِ الأجنبيَّةَ ، من فارسيَّةٍ ورومانيَّةٍ ويونانيَّةٍ وهنديَّةٍ وغيرها ، أثَّرتْ في الثقافةَ الإسلاميَّةَ ، ومنَّ التضليلَ ذلكَ التعليلُ الذي يُقدِّمونهُ من أنَّ كثيراً من هذه الثقافاتِ الأجنبيَّةِ قد دخلتْ في الثقافةَ الإسلاميَّةَ ، والواقعُ أنَّ الثقافةَ الإسلاميَّةَ دخلتْ البلادَ المفتوحةَ وأثَّرتْ في ثقافتها تأثيراً تاماً ، ثمَّ انمحتْ هذه الثقافاتُ ، وصارتْ وحدها ثقافةُ هذه البلادِ .

الفرق بين التأثير والانفصاع

أما شبهةُ تأثيرِ الثقافةِ الإسلاميَّةِ بالثقافاتِ غيرِ الإسلاميَّةِ ، فإنَّما جاءتْ منَ المغالطاتِ المتعمَّدةِ التي يَعمِدُ إليها غيرُ المسلمينَ في تغييرِ مفاهيمِ الأشياءِ ، ومن قِصرِ النَّظَرِ عندَ الباحثينَ .

إن الثقافة الإسلامية انتفعت بالثقافات الأجنبية واستفادت منها ، وجعلتها وسيلةً لحصصها وتنميتها ؛ ولكن ذلك لم يكن تأثيراً ، وإنما كان انتفاعاً ، وهو ما لا بد منه لكل ثقافة .

والفرق بين التأثير والانتفاع أن التأثير بالثقافة هو دراستها ، وأخذ الأفكار التي تحويها . وإضافتها إلى أفكار الثقافة الأولى ، لوجود شبه بينهما أو لاستحسان هذه الأفكار . والتأثر بالثقافة يؤدي إلى الاعتقاد بأفكارها ؛ فلو تأثر المسلمون بالثقافة الأجنبية في أول الفتح لنقلوا الفقه الروماني وترجموه وأضافوه إلى الفقه الإسلامي ، واعتبروه جزءاً من الإسلام ، ولكانوا جعلوا الفلسفة اليونانية جزءاً من عقائدهم ، ولكانوا اتجهوا في حياتهم اتجاه الفرس والرومان ، في جعل أمور الدولة مسيرة بما يرونه من مصلحة لهم ، ولو فعلوا ذلك لانجته الإسلام من أول خروجه من الجزيرة اتجاه مضطرباً ، ولاختلطت أفكاره اختلاطاً أفقده معناه ؛ وأما الانتفاع فهو دراسة الثقافة الإسلامية دراسة عميقة ومعرفة الفرق بين أفكارها وأفكار الثقافة الأجنبية وأخذ المعاني التي في هذه الثقافة ، والتشبيهات التي تحويها ، لإخصاب الثقافة الأدبية ، وتحسين الأداء بهذه المعاني ، ونلك التشبيهات ؛ دون أن ينطرق إلى أفكار الإسلام أي تناقض ، ودون أن يؤخذ من أفكارها الخاصة عن الحياة ، وعن التشريع وعن العقيدة أي فكر ، والاقتصار على الانتفاع بالثقافة دون التأثير بها ، يجعل دراستها معلومات لا تؤثر على وجهة النظر في الحياة .

فالمسلمون منذ أوائل الفتح الإسلامي حتى العصر الذي حصل فيه الغزو التبشيري في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي ، كانوا يجعلون العقيدة الإسلامية أساس ثقافتهم ، وكانوا يدرسون الثقافات غير الإسلامية للانتفاع بما فيها من معاني عن الأشياء في الحياة ، لا لاعتناق ما فيها من أفكار . ولذلك لم يتأثروا بها ، وإنما انتفعوا .

بـخلاف المسلمين بعد الغزو الثقافي الغربي لهم حيث درسوا الثقافة الغربية واستحسنوا ما بها من أفكار ؛ فمنهم من اعتنقها .. وتخلّى عن الثقافة الإسلامية ، ومنهم من استحسنها ، وأضاف ما فيها إلى الثقافة الإسلامية حتى صارت بعض أفكارها من الأفكار الإسلامية على الرغم من تناقضها مع الإسلام ، فكثير منهم ، مثلاً ، كان يجعل القاعدة الديمقراطية المعروفة « الأمة مصدر السلطات » قاعدة إسلامية ، ويعتبر أن السيادة للأمة ، وأن الأمة هي التي تصنع التشريع وتسن القوانين ، وهذا يتناقض مع الإسلام لأن السيادة فيه للشرع ، لا للأمة ؛ والقانون من الله ، لا من الناس ، وكثير من المسلمين كان يحاول أن يجعل الإسلام ديمقراطياً واشتراكياً ، أو شيوعياً . مع أن الإسلام يتناقض مع الديمقراطية ؛ فالإسلام يجعل الحاكم منفذاً للشرع ، ومقيداً به لا أجيراً عند الأمة ، ومنفذاً لإرادتها ، بل راعياً لمصالحها حسب الشرع ؛ وكذلك يتناقض مع الاشتراكية لأن الملكية محدّدة عنده بالكيف ، ولا يجوز أن تُحدّد بالكم .

كما يتناقض مع الشيوعية ، لأنه يجعل الإيمان بوجود الله أساس الحياة ؛ ويقول بالملكية الفردية ويعمل لصيانتها . فجعل الإسلام ديمقراطياً ، أو اشتراكياً ، أو شيوعياً ، تأثر بالثقافة الأجنبية ، لا انتفاع بها ، والأنكى من ذلك أن القيادة الفكرية الغربية هي عقيدة تناقض عقيدة الإسلام . وقد تأثر بها بعضهم حتى صار المتعلّم يقول : يجب فصل الدين عن الدولة ويقول غير المتعلّم منهم : « الدين غير السياسة » ، ولا تُدخلوا الدين بالسياسة ، ممّا يدل على أن المسلمين في العصر الحاضر ، بعد الغزو الثقافي ، درسوا الثقافة غير الإسلامية وتأثروا بها .

بخلاف المسلمين قبل ذلك فإنهم درسوا الثقافات غير الإسلامية ،
وانتفعوا بها ، ولم يتأثروا بأفكارها .

التفسير

لما كانت الثقافة الإسلامية هي كل شيء أُخِذَ عن طريق التلقي
والأخبار والاستنباط ، ولما كان التلقي والأخبار والاستنباط يشتمل على
التفسير والحديث والسيرة والتاريخ والفقه وأصوله والتوحيد ، كان لا بد
من إعطاء صورة موجزة عن كل واحد منها .

التفسير هو البيان ، تقول : فسرْتُ الشيء بالتخفيف ، وفسرتهُ
بالتشديد تفسيراً إذا بيّنته .

والفرق بين التفسير والتأويل :

أن التفسير بيان المراد باللفظ .

والتأويل بيان المراد بالمعنى .

وقد اختصت كلمة التفسير عند الإطلاق ببيان آيات القرآن الذي نزل
باللغة العربية أما الألفاظ التي أصلها أعجمي ، مثل : « استبرق » ، فقد
عُرِّبَتْ في ضوء الأصول العربية وأصبحت منها . أما أساليبها فهي
أساليب العرب في كلامهم .

كان العرب يقرأونه ويُدْرِكُونَ قُوَّةَ بلاغته ويفهمون معانيه ،
إلا أن القرآن الكريم لم يكن في متناول الفهم العربي على مستوى
شامل بحيث يستطيع العرب أن يفهموه إجمالاً وتفصيلاً بمجرد سماعه ،
لأن نزوله بلغة العرب لا يقتضي أن يفهمه جميع العرب ، في مفرداته
وتراكيبه ، إذ ليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة أن يفهموه
لأن الفهم لا يتوقف على معرفة اللغة وحدها ، وإنما يتطلب درجة عقلية

خاصة . ومستوى معيناً من المعرفة يتناسب مع محتويات الكتاب ، ولم تكن لجميع العرب هذه الطاقة .

كيف يُفسَّر القرآن الكريم

يتوقف تفسير القرآن الكريم بوصفه كلاماً عربياً ونصاً من النصوص العربية على إدراك واقع العربي من حيث اللغة : « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً » . أما من حيث الموضوع فيتوقف على الإلمام بالتاريخ ، والعقائد ، والتشريع ، والقصص ، وكثير من الأشياء التي انطوى عليها . وهو رسالة من الله للبشر يبلغها رسول من الله . ففيه كل ما يتعلق بالرسالة من العقائد والأحكام والبشارة والإنذار وقصص العظمة والذكرى والوصف الرائع لمشاهد القيامة والجنة والنار . والغاية من ذلك الزجر وإثارة الشوق ، والقضايا العقلية ، والأمور الحسية والغيبية المبنية على أصل عقلي للإيمان والعمل ، وغير ذلك مما تقتضيه الرسالة العامة لبني الإنسان ، فالوقوف على هذا الموضوع وقوفاً دقيقاً قائماً على معرفة التفاصيل لا يمكن أن يكون إلا عن طريق الرسول الذي جاء به ، وقد بين الله تعالى أن القرآن أنزل على الرسول ليبينه للناس : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » . وطريق الرسول هي السنة . أي ما برؤى عنه رواية صحيحة من أقوال وأفعال وتقارير . ولذلك كان الواجب يفرض الاطلاع على سنة الرسول قبل البدء بتفسير القرآن . إذ لا يمكن فهم موضوعه إلا بالاطلاع على سنة الرسول ؛ على أن هذا الاطلاع يجب أن يكون اطلاعاً واعياً لمن السنة بغض النظر عن الاطلاع على سندها . أي يجب أن يكون اطلاع تدبر على محتواها باعتبارها مفاهيم لا اطلاع حفظ لألفاظها .

الواجبُ على المفسِّر أنْ يُدرِكَ مدلولَ الحديثِ ، ولا يُضَيِّرُ أنْ لا يَهْمُ بِحِفْظِ الألفاظِ أو معرفةِ السندِ والروايةِ ما دامَ وثاقاً من صحَّةِ الحديثِ بمجردَ تخريجِهِ . لأنَّ التفسيرَ متعلِّقٌ بمدلولاتِ السَّنةِ لا بألفاظِها وسندِها ورواياتِها . وعليه يجبُ توفرُ الوعيِ للسَّنةِ حتَّى يتأتَّى لهُ تفسيرُ القرآنِ . ومن هُنا يتبيَّنُ أنَّه لا بدَّ لتفسيرِ القرآنِ أولاً وقبلَ كلِّ شيءٍ من دراسةِ واقعِ القرآنِ دراسةً تفصيليةً ، ودراسةً ما ينطبقُ عليه هذا الواقعُ من حيثِ الألفاظِ والمعاني ، إدراكُ موضوعِ بحثِهِ . ويجبُ أنْ يعلمَ أنَّه لا يكفي الإدراكُ الإجماليُّ ، بل لا بدَّ منَ الإدراكِ التفصيليِّ للكلياتِ والجزئياتِ ، ولو بشكلٍ إجماليٍّ ؛ ولأجلِ تصوُّرِ هذا الإدراكِ التفصيليِّ نعرِضُ لوحةً أو إشارةً لكيفيةِ الإدراكِ التفصيليِّ لواقعِ القرآنِ من حيثِ مفرداتهِ وتراكيبهِ وتصرفهِ في المفرداتِ والتراكيبِ ومن حيثِ الأدبِ العاليِ في الخطابِ والحديثِ من الناحيةِ العربيةِ ، ومن حيثِ لغةِ العربِ ومعهودُهمُ في كلامِهِمْ .

أمَّا واقعُ القرآنِ من حيثِ مفرداتهِ – فإنَّنا نشاهدُ فيه مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويُّ حقيقةً ومجازاً .

وقد يُستعملُ المعنى اللغويُّ بقسميه المجازيِّ والحقيقيِّ ، وتكونُ القرينةُ أداةَ المقصودِ في كلِّ تركيبٍ . وقد يُثناسى المعنى الحقيقيُّ ويبقى المعنى المجازيُّ فيصبحُ المقصودُ الأساسيُّ . وهناك مفرداتٌ ينطبقُ عليها المعنى الحقيقيُّ فقط . كما أنَّ هناك مفرداتٍ ينطبقُ عليها المعنى اللغويُّ الحقيقيُّ ، وينطبقُ عليها معنى شرعيُّ جديدٌ غيرُ المعنى اللغويِّ حقيقةً ، وغيرُ المعنى اللغويِّ مجازاً ، واستعملتْ في المعنى اللغويِّ والشرعيِّ في آياتٍ مختلفةٍ . والذي يُعيِّنُ المقصودَ منهما تركيبُ الآيةِ . أو ينطبقُ عليها المعنى الشرعيُّ فحسبَ ، ولا تُستعملُ في المعنى اللغويِّ . فكلِّمة « قرية » – مثلاً – استعملتْ بمعناها اللغويِّ الحقيقيِّ فقط في قوله تعالى : « حتَّى إذا أتيا أهلَ قَرْيَةٍ ،

« أَخْرَجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ » وَاسْتَعْمِلْتَ بِمَعْنَاهَا الْمَجَازِي فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا » وَالْقَرْيَةُ لَا تَسْأَلُ ، وَالْمَقْصُودُ أَهْلُ الْقَرْيَةِ « وَهَذَا الْمَعْنَى مَجَازِي » وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا » وَالْمُرَادُ أَهْلُ الْقَرْيَةِ . وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ » ، فَالْغَائِطُ هُوَ الْمَكَانُ الْمُنْخَفِضُ ، وَقَدْ اسْتَعْمِلْتَ فِي قِضَاءِ الْحَاجَةِ مَجَازاً ، لِأَنَّ الَّذِي يَقْضِي الْحَاجَةَ يَذْهَبُ إِلَى مَكَانٍ مُنْخَفِضٍ . فَاسْتَعْمِلَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي وَتَنَوَّسِيَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي ، أَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ » وَقَوْلُهُ : « وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ » فَالْمَقْصُودُ الْمَعْنَى اللَّغَوِي ، وَلَمْ يَرِدْ لَهَا مَعْنَى آخَرُ ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ : « وَتَيَّابَتِكَ فَطَهَّرْ » فَإِنَّ الْمُرَادَ الْمَعْنَى اللَّغَوِي . أَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا » لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » فَالْمُرَادُ الْمَعْنَى الْمَجَازِي ، وَهُوَ إِزَالَةُ الْحَدَثِ لِأَنَّ إِزَالَةَ الْحَدَثِ الْأَكْبَرِ وَالْحَدَثِ الْأَصْغَرِ يُقَالُ لَهُ فِي الشَّرْعِ « طَهَارَةٌ » ، مَعَ اخْتِلَافِ حَقِيقَةِ أَنَّ « الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ » بَعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ . وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى » ، فَإِنَّ الْمُرَادَ مَعْنَاهَا الشَّرْعِي . وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ » ، يُرَادُ الْمَعْنَى اللَّغَوِي وَهُوَ الدَّعَاءُ . هَذَا مِنْ حَيْثُ الْمَفْرَدَاتُ . أَمَّا مِنْ حَيْثُ التَّرَاكِبُ فَإِنَّ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ مِنْ حَيْثُ هِيَ أَلْفَاظٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعَانٍ . وَإِذَا تَقَصَّيْنَا هَذِهِ الْأَلْفَاظَ ، مِنْ حَيْثُ وَجُودُهَا فِي تَرَكَيبٍ سِوَاكَ كَانَتْ مِنْ حَيْثُ مَعْنَاهَا الْإِفْرَادِي فِي التَّرَكِيبِ أَمْ مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى التَّرَكِيبِي ، فَإِنَّهَا لَا تَخْرُجُ عَنْ نِظَرَيْنِ اثْنَيْنِ .

إِحْدَاهُمَا أَنَّ يُنْظَرُ إِلَيْهَا مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهَا أَلْفَاظاً وَعِبَارَاتٍ مُطْلَقَةً دَالَّةً عَلَى مَعَانٍ مُطْلَقَةٍ ، وَهِيَ الدَّلَالَةُ الْأَصْلِيَّةُ . وَالثَّانِي مِنْ جِهَةٍ كَوْنُهَا أَلْفَاظاً وَعِبَارَاتٍ دَالَّةً عَلَى مَعَانٍ خَادِمَةٍ لِلْأَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ الْمُطْلَقَةِ ، وَهِيَ الدَّلَالَةُ التَّابِعَةُ . أَمَّا بِالنِّسْبَةِ لِلْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَهُوَ كَوْنُ التَّرَاكِبِ أَلْفَاظاً وَعِبَارَاتٍ

مطلقة دالة على معان مطلقة ، فإن في اللغة من حيث المفردات ألفاظاً مشتركة ، مثل : « كَلِمَاتُ الْعَيْنِ » « وَالْقَدَرُ » « وَالرَّوْحُ » وما شاكل ذلك . وفيها ألفاظٌ مترادفةٌ ، مثل : كَلِمَتِي « جَاءَ وَأَتَى » . وكَلِمَتِي « ظَنَنْتُ » إلى غير ذلك . وفيه ألفاظٌ مُضَادَّةٌ ، مثل : كَلِمَةُ « قَرُوءٌ » للحيض والطهر وكَلِمَةُ : « عَزَرَ » للإهانة والنصرة وكذلك للتوم والتنكيل ، وما شابه ذلك .

ويحتاج فهمُ المعنى المراد من الكلمة ، إلى فهمِ التركيب ، ولا يمكنُ أن يفهمَ معناها بمجردَ مراجعةِ قواميسِ اللغة ، بل لا بدَّ من معرفةِ التركيبِ الذي وردت فيه الكلمة ، لأنَّ التركيبَ هو الذي يُعَيِّنُ المعنى المراد منها . وكما نقولُ ذلك في المفردات بالنسبة للتركيب ، نقوله بالنسبة للتركيب نفسها .

فإنها من حيث هي ألفاظٌ وعباراتٌ مُطلَقةٌ دالةٌ على معانٍ مطلقة ، وهذه هي دلالتها الأصلية ، وما لمْ ترد قرينةٌ دالةٌ على غير ذلك فإن معناها المطلق هو المراد ، وهذا كثير في القرآن لا يحتاج إلى أمثلة لأنَّه الأصلُ .

وأما بالنسبة للقسم الثاني ، وهو كونُ التراكيب ألفاظاً وعبارات دالةً على معانٍ خادمةٍ للألفاظ والعبارات المطلقة ، فإنَّ كُلَّ خبرٍ يُقالُ في الجملة يقتضي بيانَ ما يُقصدُ منها بالنسبة لذلك الخبر . فوضعُ الجملة في شكلٍ يُؤدِّي ذلك القصدَ بحسبِ المخبرِ والمُخْبِرِ عنه ، ونفسِ الإخبارِ في الحالِ التي وُجِدَ عليها ، وفي المساقِ الذي سبقت به الجملة . وفي نوعِ الأسلوبِ من الإيضاحِ والإخفاءِ والإيجازِ والإطنابِ وغير ذلك . تقولُ في ابتداءِ الإخبارِ : « قامَ زيدٌ » إنَّ لمْ تكنِ العنايةُ بالمخبرِ بَلْ بالخبرِ ، فإنَّ كانتِ العنايةُ بالمُخْبِرِ عنه قلتُ : زيدٌ قامَ ، وفي جوابِ السؤالِ أو ما هو مُنْزَلٌ مترلةً السؤالِ قلتُ : إنَّ زيدا قائمٌ ، وفي جوابِ

المنكر والله إن زيدا لقائم ! وفي إخبار من يتوقع قيام زيد : قام زيد ، ومثلها في القرآن الكريم : قوله تعالى « واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا اليكم مرسلون قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون » فإن الرسل حين أحسوا إنكارهم في المرة الأولى اكتفوا بتأكيد الخبر « بآن » فقالوا : « إنا اليكم مرسلون » ، فلما تزايد إنكارهم وجحدهم قالوا : « ربنا يعلم إنا اليكم لمرسلون » ، فأكدوا بالقسم وإن واللام .

وقد روي أن يعقوب بن إسحق الكندي ركب إلى أبي العباس المبرد وقال له : « إني لأجد في كلام العرب حشواً ! » ، فقال أبو العباس : « أين وجدت ذلك ؟ » فقال : « وجدتهم يقولون « عبد الله قائم » يقولون : « إن عبد الله قائم » ثم يقولون : « إن عبد الله قائم » ، فالألفاظ مكررة والمعنى واحد : فقال أبو العباس : « بل المعاني مختلفة » .

فالأول : إخبار عن قيامه .

والثاني : جواب عن سؤال .

والثالث : رد على منكر .

هذه الأمور يجب أن تلاحظ في النصوص العربية . وقد استوفى القرآن هاتين النظريتين ؛ فجاءت الألفاظ والعبارات المطلقة الدالة على معان مطلقة ، وجاءت الألفاظ والعبارات المقيدة الدالة على معان خادمة للمعاني المطلقة . وفي وجوه متعددة من البلاغة . ومن أروع ما روعي فيه وجود المعاني الخادمة التي هي الدلالة التابعة الآيات وأجزاء الآيات التي تكرر في القرآن الكريم في السورة الواحدة والسور المختلفة ، وكذلك القصص والحمل التي تكرر في القرآن ، وما جاء فيه من تقديم

المحمول على الموضوع ، ومن التأكيد بأنواع من التأكيد ، أو بنوع واحد حسب مساق الجملة ، ومن الاستفهامات الإنكارية وغير ذلك ، مما ينضمن أعلى أنواع الدلالة التابعة . إنك تجد الآية أو جزءاً من الآية أو الجملة أو القصة تأتي في مساق على وجه في بعض السور ، وتأتي على وجه آخر في سور أخرى ، وتأتي على وجه ثالث في موضوع آخر ، وهكذا لا تجد تعبيراً حول عن وضعه الأصلي ، كتقديم الخبر على المبتدأ ، وتأكيد الخبر والاكتفاء بذكر البعض عن البعض الآخر ، مما يذكّر عادةً ، إلا وجدت لذلك نكتة بلاغية قائمة على معنى يخدم المعاني المطلقة التي تتضمنها الألفاظ والعبارات في الآية .

الكلام في اللغة العربية ألفاظ دالة على معان ، سواء من حيث النظرة إلى المفردات في تراكيبها ، أو من حيث التراكيب جُملةً .

أما من حيث التصرف في المفردات وهي في تركيبها ، أو التصرف في التراكيب ، فإن القرآن سائر فيها على معهود العرب الذي نزل بلسانهم . ومع إعجازه للعرب فلم يحصل فيه العدول عن العرف المستمر .

وواقعهُ من هذه الجهة هو عين واقع معهود العرب في ذلك ، وبالرجوع إلى واقع معهود العرب نجد أن العرب لا ترى الألفاظ حتمية الالتزام حين يكون المقصود المحافظة على معنى التراكيب وإن كانت تراعيها ، وكذلك لا ترى جواز العدول من الألفاظ بحال من الأحوال بل توجبها حيث يكون المقصود أداء المعاني التي تقتضي الدقة في أدائها التزام اللفظ الذي يكون أداؤها به أكمل وأدق ، فليس أحد الأمرين عندهم بملتمز ، بل قد تُبنى المعاني على التراكيب وحده مع عدم الالتزام بالألفاظ ، وقد تُبنى المعاني على الألفاظ في التركيب عند العرب كاستفنائهم ببعض الألفاظ عما يرادفها ، أو يُقاربها إذا دل المعنى المقصود على

استقامته ؛ فقد حكى ابنُ جني عن عيسى بن عمرَ قالَ : سمعتُ ذا الكرمَةِ
يشدُ :

وظَاهِرُهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِينُ
عليها الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِرَا

فقلتُ أنشدتني من « يابس » فقال : « يابس وبابس واحدٌ » . وعن
أحمدَ بن يحيى قال : أنشدني ابنُ الأعرابي قال :

وَمَوْضِعُ زَبِيرٍ لَا أُرِيدُ مَبِيتَهُ كَأَنِّي بِهِ مِنْ شِدَّةِ الرُّوحِ آنَسُ
فقالَ لهُ شَيْخٌ مِنْ أَصْحَابِهِ : لَيْسَ هَكَذَا أَنْشَدْتَنِي بَلْ قُلْتَ « وَمَوْضِعُ
ضَيْقٍ » فقالَ : سُبْحَانَ اللَّهِ ! أَصَبَحْنَا مِنْ كَذَا وَكَذَا ، وَلَا تَعْلَمُ أَنَّ
« الزَّبِيرَ وَالضَّيْقَ » وَاحِدٌ . وقد حصلَ ذلكَ في القرآن ، كما حصلَ بالاستغناء
ببعضِ الألفاظِ عما يرادُفُّها أو يُقَارِبُهَا كالقراءاتِ في القرآن .

مالكٌ يومَ الدين « ملكٌ يومَ الدين » ، (وما يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ)
وما يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ .

ومن شأنِ العربِ الالتزامُ بالألفاظِ بعينها حينَ يكونُ هنالكَ قصدٌ من
التعبيرِ بها ، كأن يروى أن أحدَ الرواةِ حينَ أنشد :

لَعَمْرِي وَمَا دَهْرِي بِتَأْيِينِ مَالِكٍ
وَلَا جَزَعٍ مِمَّا أَصَابَ فَأَوْجَعَا

فوضع كلمة « هالك » بدل مالك فغضب وقال : الرواية « مالك » وليس
« بهالك » والمرثي « مالك » لا مُطْلَقُ شخصٍ هالك .

والقرآنُ الكريمُ وردت فيه ألفاظٌ ملترمةٌ لا يمكنُ أن يؤدِّي المعنى بدونها
فقوله تعالى : « تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى » فكلمة « ضِيزَى » هنا لا يمكنُ
أن تؤدِّي معناها أبهى كلمةٍ مرادفةٍ أو مقاربةٍ ، فلا « قِسْمَةٌ ظَالِمَةٌ » ولا
« جَائِرَةٌ » بقادرةٌ على تأديةِ المعنى ذاته . ومن أجلِ ذلكَ روعي لفظُها

في التركيبِ محافظةً على المعنى . هذا من حيث المحافظةُ على التعبيرِ باللفظِ
الخاصّ أو عدمِ المحافظةِ .

أما من حيث المحافظةُ على المعنى الإفراديّ بتيانه أو عدمِ المحافظةِ فإنّ
من معهود العرب أن يكون الاعتناءُ بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود
الأعظم بناءً على أنّ عناية العرب كانت بالمعاني ، وإنما أصلحت الألفاظُ
من أجلها .

ولكن إذا كان مقصودُ الجملةِ المعنى الإفراديّ فيجب أن تُوجّه العنايةُ
إلى معاني المفرداتِ مع الهيئةِ الاجتماعيةِ للجملةِ ، وإذا كان مقصودُ
الجملةِ المعنى التركيبيّ فيكتفى بالمعنى الإفراديّ لئلا يفسدَ على القارئِ
فهمُ المعنى التركيبيّ للجملةِ . وقد جاء القرآنُ الكريمُ على هذا المعهودِ
وسارَ عليه في مختلفِ الآياتِ ولذلك قالَ عمرُ بنُ الخطابِ حينَ سُئِلَ
عن معنى قوله تعالى : « وفاكيهةً وأبناً » نُهيئنا عن التكلفِ والتعمقِ ،
أي في المعنى الإفراديّ . وفي مثلِ هذه الجملةِ يُرادُ المعنى التركيبيّ ، ولكن
إذا كان المعنى الإفراديّ يتوقفُ عليه المعنى التركيبيّ ، فيجب بذلُ العنايةِ
للمعنى الإفراديّ .

ولهذا نجدُ عمرَ بنَ الخطابِ نفسه سألَ وهو على المنبرِ عن المعنى الإفرادي
لكلمةِ « التخوف » حينَ قرأ « أو يأخذهم » على تخوفٍ فقالَ رجلٌ
من هذيل : التخوفُ عندنا التفتُّصُ وأنشده :

تخوفَ السيرِ تامكاً قرداً كما تخوفَ عودَ النبعةِ السفنُ

التامكُ : المرتفعُ من السنامِ .

القردُ : المتلبدُ بعضه على بعضِ .

والسفنُ : الميَرَدُ .

أي أن الرجلَ في أثناءِ السيرِ تنقصُ الناقةُ وتبرد ظهرها كما ينقصُ
المبردُ نحسبَ القصي .

وحين أنشد المهدي بيت الشعر وفسر لعمره التخوف ، قال عمر :
 « يا أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم في جاهليتيكم فإن فيه
 تفسير كتابكم » . وأتى أعرابي إلى ابن عباس فقال :

تخوفي مالي أخ لي ظالم

فلا تخذلني اليوم يا خير من بقي

قال : نعم الله أكبر « أو يأخذهم على تخوف » أي تنقص من
 خيارهم .

وفوق ذلك كان القرآن براعي عند الكلام تعبيرات يقصد منها
 مراعاة الأدب العالي ، فإنه أتى بالنداء من الله تعالى للعباد ومن العباد لله
 تعالى ، إما حكاية وإما تعليماً .

فحين أتى النداء من الله للعباد جاء بحرف النداء مقتضي البعد ثابتاً
 غير محذوف ، ليُشعر العبد بالبعد كقوله تعالى :

« يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي وأسعة » يا أيها الناس ، يا أيها
 الذين آمنوا . هذا بالنسبة لنداء الله . أمّا بالنسبة لنداء العباد لله فقد أتى
 بالنداء مجرداً من الباء كقوله تعالى : « ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا »
 « ربنا إنا سمعنا منادياً ينادي للإيمان » .

قال عيسى بن مريم : « اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من
 السماء » فهذه كلها مجردة من الباء المشعرة بالبعد ، ليُشعر العبد
 أن الله قريب منه . ولأن الباء تُفيد التنبيه ، والعبد بحاجة للتنبيه عند
 النداء . والله سبحانه وتعالى لا يحتاج لذلك .

وهناك عناية بالعبارات التي ترمي لمراعاة الأدب العالي جاءت في القرآن
 بالكناية بدل التصريح في الأمور التي يستحى من ذكرها والتصريح
 بها ، كما كنى عن الجماع باللباس والمباشرة في قوله تعالى : « هن
 لباس لكم وأنتم لباس لهن » وقوله تعالى : « ولا تبشروهن

وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ، وَكُنْتُمْ عَنْ قَضَاءِ الْحَاجَةِ بِقَوْلِهِ :
« كَانُوا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ » .

وهناك تعابير قائمة على الالتفات الذي يُنبئ عن أدب الإقبال من الغيبية إلى الحضور إذا كان مقتضى الحال يستدعيه ، كقوله تعالى :
« الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ » ، ثم عدلَ عَنِ الْغَيْبَةِ إِلَى الْخُطَابِ فَقَالَ : « إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ » وكقوله تعالى : « حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبِئَةٍ » .

فعدَلَ عَنِ الْخُطَابِ إِلَى الْغَيْبَةِ . وقوله تعالى : « عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى » فجرى العتاب على حال بأسلوب الغيبة ، مع أن الآية نزلت عليه ، وهو المُخَاطَبُ بها ، ثم انتقل إلى الخطاب فقال تعالى : « وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّكَ يَرْكَبُ » فهذا العدولُ من الخطاب إلى الغيبة ، ومن الغيبة إلى الخطاب قائم على الأدب العالي ، لما في الخطاب بعد الغيبة من تقوية للمعنى الثاني أو تخفيف للمعنى الأول على النفس حين إلحاقها . ألا ترى في الشكر لله والثناء عليه ، فقد كان الأدب يقتضي الغيبة ، وحين العبادة وإظهار الضعف كان الخطاب أليق بأدب الخطاب ولعل العتاب أخف على المعاتب بلفظ الغيبة ، والاستفهام أليق به أن يكون من مخاطب . ومن ذلك أيضاً ما علمنا الله تعالى في ترك التنبيه على نسبة الشر إليه تعالى ، وإن كان هو الخالق لكل شيء : « بِيَدِكَ الْخَيْرُ » واكتفى بذلك واستغنى بها عن ذكر الشر فلم يقل « بِيَدِكَ الشر » وقد جاء ذلك بعد قوله تعالى « قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » .

مع أن السياق يقتضي أن يقول : « وبِيَدِكَ الشر » لأن ما نص على فعل

الله له خيرٌ وشرٌ ، باعتبار إطلاق الإنسان ؛ فإتيانُ الملكِ وعِزّةُ الشخصِ هي خيرٌ بالنسبة للإنسان ، ونزعُ الملكِ وذلةُ الشخصِ هي شرٌّ للإنسان . وقد نسبَها الله لنفسه بأنه هو الذي فعلَها . وقال في ختام الآية « إنك على كل شيء قدير » . هذا القولُ يشملُ الشرَّ كما يشملُ الخيرَ ، ومع ذلك قال : « بيدك الخير » واكتفى بذلك عن الشرِّ ، تعلّياً لنا بأن نتأدّب بأدب الخطاب . ويقصدُ بذلك كلّ مراعاة الأدبِ العالمي ، وهو من معهود العرب في كلامهم . وقد وردَ في الشعرِ والخطبِ . وهكذا يمضي القرآنُ في ألفاظه وعباراته ، على اللفظِ العربيِّ وعباراته ومعهوده في الكلام ، لا يخرجُ عن ذلك شعرةً ، ويحيطُ بكلِّ ما هو في أعلى مرتبة من بليغِ القول ، ممّا سارَ العربُ عليه . فواقعهُ أنه عربيٌّ مخضٍ ولا علاقةَ له بما هو أعجميٌّ . فكانَ حتماً على كلِّ من أرادَ تفهيمَ القرآنِ أن يأتيه من هذه الجهة .

ولا سبيلَ إلى فهمه من غيرها ، ولذلك كانَ الواجبُ أن يُفسّرَ القرآنُ من حيث ألفاظه وعباراته ، ومن حيث مدلولاتُ الألفاظِ والعباراتِ مفرداتٍ وتراكيبٍ في اللغة العربية فقط .

فما تُرشدُ إليه اللغةُ العربيةُ وما يقتضيه معهودُها يُفسّرُ به القرآنُ ، ولا يجوزُ أن يُفسّرَ من هذه الناحية إلا بما تقتضيه اللغةُ العربيةُ لا غير . وطريقُ ذلك النقلُ الموثوقُ به من طريقِ الروايةِ التي يرويهما الثقة الضابطُ كما يقولُ عن « فصحاء العرب الخالصة عربيتهم » . وبناءً على ذلك فتفسيرُ المفرداتِ والتراكيبِ : ألفاظاً وعباراتٍ ، محصورٌ في اللغة العربية وحدها ولا يجوزُ أن يُفسّرَ بغيرها مطلقاً . وهذا هو واقعهُ من هذه الجهة . أمّا واقعهُ من حيث المعاني الشرعية كالصلاة والصوم ، والأحكام الشرعية كتحريمِ الربا وحلِّ البيع ، والأفكار التي لها واقعٌ شرعيٌّ كالملائكة والشياطين ، فإنَّ الثابتُ أنَّ القرآنَ جاءَ في كثيرٍ من آياته مُجَمَّلاً

وجاء الرسولُ وفَصَّلَهُ . كما جاء عاماً ولكن الرسولَ خَصَّصَهُ ، ومطلقاً فقَيَّدَهُ . وذكرَ اللهُ فيه أنَّ الرسولَ هو يُّبَيِّنُهُ . قال تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » .

فالقرآنُ من هذه الجهة يحتاجُ فَهْمَهُ إلى الاطلاعِ على ما يُّبَيِّنُهُ الرسولُ من مفرداتِ القرآنِ وتراكيبِهِ ومعانيها كلها ، سواء كانَ هذا البيانُ تَخْصِيصاً أو تَقْيِيداً أو تَفْصِيلاً أو غَيْرَ ذَلِكَ .

ولذلك كانَ فَهْمُ القرآنِ مُتَوَقِّفاً على فَهْمِ السَّنَةِ المتعلِّقة بالقرآنِ ، أي أَنَّهُ مُتَوَقِّفٌ عليها توقُّفاً تاماً لأنها بيانٌ للقرآنِ حتى يعرفَ بواسطتها ما في القرآنِ من معانٍ وأحكامٍ وأفكارٍ .

ولهذا كانَ الاقتصارُ على فَهْمِ القرآنِ فَهْماً كامِلاً لا يكفي فيه الاقتصارُ على اللغةِ العربيَّةِ بل لا بدَّ أنْ يكونَ فوقَ معرفةِ اللغةِ العربيَّةِ ، معرفةُ السَّنَةِ ، وإنْ كانتِ اللغةُ العربيَّةُ وحدها هي التي يَرْجِعُ لها لِفَهْمِ مدلولاتِ المفرداتِ والتراكيبِ ، من حيث ألفاظُها وعباراتها .

ولكي نفهمَ القرآنَ كلهُ فلا بدَّ منْ جعلِ السَّنَةِ واللغةِ العربيَّةِ أمرينِ حتميَّينِ ، ومنْ المُحْتَمِّ أيضاً أنْ يسيراً معاً لفهمِ القرآنِ ، وأنْ يتوقَّرا لمنْ يريدُ أنْ يفسِّرَ القرآنَ . أمَّا القصصُ الواردةُ فيه عنِ الأنبياءِ والرسلِ والحوادثِ التي قصَّتها عنِ الأممِ الغابرةِ فيتوقَّفُ أمرُها على الحديثِ ، إنْ وَرَدَ فيها حديثٌ ، وإلا اقتصرَ فيها على ما وَرَدَ عنها في القرآنِ .

ولا يصحُّ أنْ تُعرَفَ عنْ غيرِ هذينِ الطَّريقَينِ لأنَّ اللهَ أَمَرَنا بالرجوعِ إلى الرسولِ (ص) ، ويبيِّنُ لنا أنَّ الرسولَ هو الذي يحقُّ له أنْ يُّبَيِّنَ القرآنَ ، ولم يأمرنا بالرجوعِ إلى غيره . فلا يجوزُ أنْ نرجعَ إلى الإسرائيلياتِ وما شاكلها لفهمِ قصصِ القرآنِ وأخبارِ الأممِ الماضيةِ . وليس

الموضوعُ شَرَحَ قِصَّةَ حَتَّى يُقَالَ : إِنَّ هَذَا مُصَدَّرٌ أَوْسَعُ ، عَلَى فَرَضِ صِدْقِهِ ، وَإِنَّمَا الْمَوْضُوعُ شَرَحَ نِصْوَصٍ مُبَيَّنَةٍ نَعْتَقِدُ أَنَّهَا كَلَامُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ؛ فَيَجِبُ الْوُقُوفُ عِنْدَ مَدْلُولَاتِ هَذِهِ النِّصْوَصِ مِنْ حَيْثُ اللُّغَةُ الَّتِي جَاءَتْ بِهَا ، وَمِنْ حَيْثُ الْإِصْطِلَاحُ الشَّرْعِيُّ مِنْ صَاحِبِ الْإِصْطِلَاحِ ؛ وَهُوَ الرَّسُولُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَنْهُ : إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ لِيُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ . وَمِنْ هُنَا يَجِبُ أَنْ يُنْفَى مِنَ التَّضْيِيرِ كُلِّ قَوْلٍ جَاءَ عَنْ طَرِيقِ الْإِسْرَائِيلِيَّاتِ ، أَوْ كُتِبَ التَّأْرِيخُ وَغَيْرِهَا . وَيَكُونُ مِنْ الْإِفْرَاءِ عَلَى اللَّهِ أَنْ نَزْعِمَ أَنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي هِيَ كَلَامُ اللَّهِ وَلَا يَوْجَدُ دَلِيلٌ أَوْ رَاحَةٌ دَلِيلٌ أَنَّ لَهَا عِلَاقَةً بِمَعَانِي كَلَامِ اللَّهِ .

وَأَمَّا مَا يَزْعُمُهُ الْكَثِيرُ مِنَ النَّاسِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا مِنْ أَنَّ الْقُرْآنَ يَحْوِي الْعُلُومَ وَالصَّنَاعَاتِ وَالْإِخْتِرَاعَاتِ وَأَمْثَالَهَا ، حَتَّى أَضَافُوا لَهُ كُلَّ عِلْمٍ مَذْكُورٍ لِلْمُتَّقِدِّمِينَ وَالْمُتَأَخَّرِينَ مِنْ عُلُومِ الطَّبِيعِيَّاتِ وَالْكِيمِيَاءِ وَالْمُنْطَقِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ، فَلَا أَصْلَ لَهُ .

وَوَاقِعُ الْقُرْآنِ يَكْذِبُهُمْ . لِأَنَّهُ لَمْ يَقْصِدْ بِهِ تَقْرِيرَ شَيْءٍ مِمَّا زَعَمُوا . وَكُلَّ آيَاتِهِ أَفْكَارٌ لِلدَّلَالَةِ عَلَى عَظَمَةِ اللَّهِ وَأَحْكَامٌ لِمُعَالَجَةِ أَعْمَالِ عِبَادِ اللَّهِ .

وَأَمَّا مَا حَدَّثَ مِنَ الْعُلُومِ ، فَلَمْ تَرُدَّ بِهِ آيَةٌ وَلَا جُزْءُ آيَةٍ فِيهَا أَدْنَى دَلَالَةٍ عَلَى أَنَّ أَيْ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَمَا وَرَدَ فِيهِ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَنْطَبِقَ عَلَى نَظَرِيَّاتٍ أَوْ حَقَاقٍ عِلْمِيَّةٍ كَايَةِ « اللَّهُ الَّذِي يَرْسُلُ الرِّبَاسَ فَتَثِيرُ سَحَابًا » الْآيَةِ .. فَانْهَاجَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى قُدْرَةِ اللَّهِ لَا لِإِبْثَاتِ التَّوْحِيدِ الْعِلْمِيَّةِ . وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ » فَالْمُرَادُ مِنْهَا لِكُلِّ شَيْءٍ مِنَ التَّكَالِيفِ وَالتَّعْبِيدِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ ؛

بدليل نص الآية . فإنها تتعلق بموضوع التكليف الذي بلغه الرسول للناس . ونص الآية :

« وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ . وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَتَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ » .

فكون الله جاء بالرسول شهيداً على أمة ، يعني شهيداً عليها بما بلغها . وكونه نزل القرآن ليبين - أي القرآن - كل شيء يكون هدى ورحمة وبشرى للمسلمين ، يحتم أن الشيء المقصود لا يتعلق بعلم الطبيعة أو المنطق أو الجغرافيا أو غير ذلك . بل هو شيء يتعلق بالرسالة ، أي أن الكتاب تبيان للأحكام والتعبد والعقائد ، وهدى يهدي الناس ورحمة لهم ، يُنقذهم من الضلال ، وبشرى للمسلمين بالجنة ورضوان الله ، ولا علاقة لغير الدين وتكاليفه بشيء من ذلك .

فيتعين أن يكون معنى قوله « تبياناً لكل شيء » أمور الإسلام .

وأما قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فالمراد به الكتاب اللوح المحفوظ ، وهو كناية عن علم الله تعالى . وكلمة « كتاب » من الألفاظ المشتركة يفسرها التركيب الذي وردت فيه ، فحين يقول الله : « ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ » يراد به القرآن وحين يقول : « مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ » يقصد به الكتابة ولكن حين يقول « وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ » أو « كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا » أو « مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ » أو « لَوْلَا كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ » أو « إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ » أو « كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ » أو « وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ » يقصد بذلك كله علم الله ؛ فقوله تعالى : « وَعِنْدَهُ »

أم الكتاب « يتقصّد اللوح المحفوظ وهو كناية عن علم الله ، فهذا كله يدل على أنه ليس المراد في هذه الآية من كلمة الكتاب : « القرآن » . بل المراد اللوح المحفوظ وهو كناية عن علم الله نفسه . فلا دلالة في الآية ، إذا ، على أن القرآن يحوي العلوم وأمثالها . لأن مفرداته وتراكيبه لا تدل عليها ، ولأن الرسول لم يبيّن لها به . هذا هو واقع القرآن وهو يدل دلالة صريحة واضحة أنه نصوص عربية جاء بها رسول الله من عند الله ، ولا تُفسّر بغير اللغة العربية وسنة رسوله . أما تفسيره بالاستناد إلى دليل شرعي ورد في كيفية تفسيره فغير واقع ولا أصل له مطلقاً .

إن القرآن نفسه لم يبيّن كيف تُفسّر آياته ، ولم يصح عن الرسول بيان لكيفية معينة للتفسير .

وأما تفسير الصحابة رضوان الله عليهم فإن كان مستنداً إلى سبب النزول فهو من قبيل الحديث الموقوف ، لا من قبيل التفسير ، وإن كان من قبيل الشرح والبيان ، فقد اختلفوا في الآيات ولم يحصل إجماع منهم على كيفية معينة للتفسير . ومنهم من كان يأخذ من أهل الكتاب بعض الإسرائيليات ويروها عنه التابعون ، ومنهم من كان يرفض أخذها .

ولكنهم جميعاً كانوا يفهمون القرآن بما يعرفونه من اللغة العربية ، وبما يعرفون من سنة رسول الله قولاً وفعلًا وسكوتًا ووصفًا بخلق وخلق رسول الله وذلك مشهور عنهم جميعاً . ومن كان يتحرّج عن تفسير بعض الكلمات أو الآيات فقد كان تخرّجه للوثوق من المعنى لا على ما ورد به النص حتى لا يفتي إلا بعد علم موثوق . ولكن ذلك لا يُسمّى إجماعاً لأنه لا يكشف عن دليل من الرسول . فبياننا ، كما قلنا ، سنة لا تفسير .

ولما كان الصحابة هم أقرب الناس إلى الصواب في تفسير القرآن لمعرفتهم العميقة بأسرار اللغة العربية وملازمتهم للنبي الذي أنزل عليه القرآن ، اتفقوا على جعل اللغة العربية والشعر الجاهلي والخطب الجاهلية وغيرها الأدوات الوحيدة لفهم مفردات القرآن وتراكيبه .

وفي وقوفهم عند حد ما ورد عن الرسول ، وإطلاق عقليهم في فهم القرآن خير طريقة تتبع ويقتدى بها في فهم القرآن ، ولذلك فلما نرى أن طريقة تفسيره لا تعدى اتخاذ اللغة العربية ، والسنة النبوية الأداة الوحيدة لفهم القرآن وتفسيره ، من حيث مفرداته وتراكيبه ، ومن حيث المعاني الشرعية والأفكار التي لها واقع شرعي . كما نرى أن يطلق للعقل فهم النصوص بقدر ما يدل عليه كلام العرب ومعهود تصرفهم في القول ، وبما تدل عليه الألفاظ من المعاني الشرعية الواردة بنص شرعي من قرآن أو سنة غير مقيد بما فهم الأولون السابقون ، لا العلماء ولا التابعون حتى ولا الصحابة ، نشأت اجتهادات قد تخطىء وتصيب . ربما أرشد العقل إلى فهم آية كان لها واقع للمفسر من خلال كثرة مطالعته للعربية والشرعة ، أو ظهر من تجدد الأشياء وتقدم الأشكال المدنية والوقائع والحوادث ؛ في إطلاق العقل بالفهم لا بالوضع يحصل الإبداع في التفسير وذلك في حدود ما تقتضيه كلمة التفسير من الحماية والصون من الوقوع في ضلال الوضع لمعان لا تمت إلى النص بصلة من الصلات ، وهذا الانطلاق في الفهم وإطلاق العنان للعقل بأقصى ما يقهقه من النص دون التقيّد بفهم أي إنسان ما عدا النبي (ص) يحتم إبعاد الإسرائيليات كلها ويوجب الاختصار في القصص على ما ورد به القرآن عنها ، يضاف لذلك إبعاد ما يزعمون من علوم تضمنتها القرآن . وهنا يجب الوقوف لننظر في ما

تَعْنِيهِ تَرَكَيبُ الْقُرْآنِ مِنْ آيَاتِ الْبَاحِثَةِ فِي الْكُونِ ، وَمَا قَصِدَتْ مِنْهَا مِنْ بَيَانِ عَظَمَةِ اللَّهِ .

هَذِهِ هِيَ طَرِيقَةُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ يَلْتَزِمَهَا الْمُفَسِّرُ . وَأَنْ يَقُومَ بِأَعْبَائِهَا مَنْ يُرِيدُ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ .

عِلْمُ الْحَدِيثِ

هُوَ عِلْمٌ بِالْقَوَانِينِ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا أَحْوَالُ السَّنَدِ وَالْمَتْنِ ؛ وَغَايَتُهُ مَعْرِفَةُ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ مِنْ غَيْرِهِ ، وَيَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ :

عِلْمُ الْحَدِيثِ الْخَاصُّ بِالرَّوَايَةِ .

وَعِلْمُ الْحَدِيثِ الْخَاصُّ بِالدَّرَايَةِ .

أَمَّا الْخَاصُّ بِالرَّوَايَةِ فَيَشْتَمِلُ عَلَى ثَقُلِ أَقْوَالِ النَّبِيِّ (ص) ، وَأَفْعَالِهِ وَتَقَرِيرَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَرَوَايَتِهَا وَضَبْطُهَا وَتَحْرِيرِ أَلْفَافِهَا ، وَأَمَّا الْخَاصُّ بِالدَّرَايَةِ فَيَعْرِفُ مِنْهُ حَقِيقَةُ الرَّوَايَةِ وَشُرُوطُهَا وَأَنْوَاعُهَا وَأَحْكَامُهَا وَحَالُ الرَّوَاةِ وَشُرُوطُهُمْ وَأَصْنَافُ الْمُرَوِّاتِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا . وَتَشْمَلُ الدَّرَايَةُ مَعْرِفَةَ الْمَعْنَى الَّتِي تَضُمَّنَهُ الْحَدِيثُ مِنْ حَيْثُ مُنَاقَضَتُهُ لِلنَّصِّ الْقَطْعِيِّ .

الْحَدِيثُ

يَنْبَغِي الْوُقُوفُ عَلَى مَعَانِي الْأَلْفَافِ الَّتِي تَدُورُ بَيْنَ الْمُحَدِّثِينَ ؛ وَهِيَ الْحَدِيثُ وَالْأَثَرُ وَالسَّنَةُ ، هَذَا مِنْ حَيْثُ الْإِطْلَاقُ الْعَامُّ وَالْمَتْنُ وَالسَّنَدُ وَالْمُسْتَنَدُ وَالْمُسْتَنَدُ مِنْ نَاحِيَةِ أَلْفَافِ الْحَدِيثِ وَرَوَايَتِهِ . وَالْمُحَدِّثُ مِنْ نَاحِيَةِ الرَّوَاةِ .

أما بيانُ معاني هذه الألفاظِ في اصطلاحِ الحديثِ فهو :

١ - الحديث : ما أُضيفَ إلى النبيّ (ص) من أقوالٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو وصفٍ خُلقيّ - بفتح الخاء - أي بالخلقة تكونُ عليه الصلاة والسلام ليسَ بالطويل ولا بالقصير ، أو خُلقيّ - بضم الخاء - أي مُتعلّقٌ بالخلقِ لكونه (ص) لا يُواجهُ أحداً بمكروه . والخبرُ والسنةُ لا يتمدّيانِ هذا المعنى نفسه ، فهما لفظانِ مرادفانِ للفظِ الحديثِ ، وكلّهما أي الحديث والخبرُ والسنةُ بمعنى واحد . وأما الأثرُ فهو الحديثُ الموقوفُ على الصحابةِ رضي الله عنهم .

٢ - المتن : ما تنتهي إليه غايةُ السندِ من الكلامِ . والسندُ هو الطريقُ الموصلةُ إلى المتن ، أي الرجالُ الموصولونَ إليه ، والإسنادُ رَفْعُ الحديثِ لِقائِلِهِ . والمُسْتَنَدُ ما اتَّصَلَ سَنَدُهُ من أولِهِ إلى مُنتَهاهُ ولو كانَ موقوفاً .

ويُطلقُ المُسْنَدُ أيضاً على الكتابِ الذي جمعَ مروياتِ الصحابةِ ، أما المُسْنِدُ - بكسر النون - فهو راوي الحديثِ بإسناده .

٣ - المحدث : مَنْ يحملُ الحديثَ ويعني به روايةً ودرايةً .

رِوَايَةُ الْحَدِيثِ وَأَقَامُهُ

تجوزُ روايةُ الحديثِ بالمعنى ، لأنَّ التبعّدَ بمعناه لا بالألفاظِ ، والوحيُّ معنى الحديثِ لا ألفاظه .

ينقسمُ الخبرُ المرادفُ للحديثِ والسنةِ باعتبارِ طُرُقِ الخبرِ إلى متواترٍ و١ آحادٍ .

المتواتر ما جمع أموراً أربعة :

١ - أن يكون العدد أكثر من خمسة .

٢ - أن يكون تواطؤهم على الكذب مستحيلاً .

٣ - أن يرووا ذلك عن مثاليهم من الابتداء إلى الانتهاء .

٤ - أن يكون مستند انتباههم إلى الحسن : لأن العقل الصرف يمكن أن يخطيء وإذا لم يكن مستنداً إلى الحسن فلا يفيد اليقين .

خبر الآحاد

ينقسم من حيث عدد الرواة إلى ثلاثة أقسام :

١ - الغريب : الراوي الذي يفرد بروايته .

٢ - العزيز : ما رواه أكثر من واحد وأقل من أربعة .

٣ - المشهور : ما زاد نقلته عن ثلاثة ، ولم يصل إلى مستوى المتواتر .

والإسناد في خبر الآحاد غريباً كان أو عزيزاً أو مشهوراً له نهاية ، فإما أن ينتهي بإسناده إلى النبي (ص) ، أو إلى الصحابة ، أو إلى التابعين فيكون من حيث انتهاء السند ثلاثة أنواع :

١ - المرفوع : وهو ما أضيف إلى النبي (ص) خاصة ، قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو وصفاً .

٢ - الموقوف : وهو المروي عن الصحابة قولاً وفعلاً ، وهذا النوع لا تقوم به حجة لأن الله تعالى يقول : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

٣ - المقطوع : وهو الموقوف عن التابعين قولاً وفعلاً .

أقسام خبر الآحاد

ينقسمُ خَبَرُ الْآحَادِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِنْ حَيْثُ قَبُولُهُ أَوْ عَدَمُ قَبُولِهِ إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ : صَحِيحٌ وَحَسَنٌ وَضَعِيفٌ وَمَوْثُقٌ .

١- الصَّحِيحُ : هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي يَنْصَلُ إِسْنَادُهُ بِنَقْلِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ عَنِ الْعَدْلِ الضَّابِطِ إِلَى مَتْنِهِ ، وَلَا يَكُونُ شَاذًا وَلَا مُعْتَلًّا .

٢- الْحَسَنُ : هُوَ مَا عُرِفَ مَخْرَجُهُ ، وَاشْهَرَ رَجَالُهُ وَعَلَيْهِ يَدُورُ أَكْثَرُ الْحَدِيثِ ، وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُهُ أَكْثَرُ الْعُلَمَاءِ ، وَيَسْتَعْمَلُهُ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ ، أَيْ أَنْ لَا يَكُونُ فِي إِسْنَادِهِ مَنْ يَتَّهَمُ بِالْكَذِبِ وَلَا يَكُونُ حَدِيثًا شَاذًا .

٣- الضَّعِيفُ : هُوَ الَّذِي لَمْ تَجْتَمِعْ فِيهِ صِفَاتُ الصَّحِيحِ وَلَا صِفَاتُ الْحَسَنِ ، وَلَا يَحْتَجُّ بِهِ أَبَدًا .

٤- الْمَوْثُقُ : أَنْ يَكُونَ الرَّاوي ثِقَةً ، أَيْ مَأْمُونًا مِنَ الْكَذِبِ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُسْلِمًا .

الحديث المردود

١- المعلق : مَا سَقَطَ مِنْهُ رَاوٍ فَأَكْثَرُ ، كَانَ يَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) كَذَا أَوْ فَعَلَ كَذَا .

٢- المعضل : مَا سَقَطَ مِنْهُ اثْنَانِ فَأَكْثَرُ فِي مَوْضِعٍ أَوْ مَوَاضِعَ .

٣- المنقطع : مَا سَقَطَ مِنْ رِوَايَةِ رَاوٍ وَاحِدٍ .

٤- المعلل : مَا كَانَ فِيهِ عِلَّةٌ ، وَهُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي أُطْلِعَ فِيهِ عَلَى عِلَّةٍ تَقْدَحُ فِي صِحَّتِهِ .

٥ - المنكر : ما انفرد به الراوي غير الثقة .

٦ - الموضوع : وهو المختلق . - لا أصل له مبتأ .

هذه طائفة من أنواع الأحاديث المردودة وما هي بكل الأنواع ، بل هناك أنواع كثيرة اكتفينا بذكر بعضها .

الفرق بين القرآن والحديث القدسي

إن القرآن ما كان لفظه ومعناه من عند الله بوحى جلي . وأما الحديث القدسي فهو المعنى المنسب من الله في اليقظة أو المنام ؛ أما لفظه فمن الرسول . والقرآن لفظه معجز ومتزل بواسطة جبريل سلام الله عليه . والحديث القدسي بدون واسطة ، وغير معجز .

ضعف سند الحديث لا يقتضي رده

فمن وجد حديثاً بإسناد ضعيف فعليه أن يقول إنه ضعيف بهذا السند . ولا يحكم بضعف المتن مطلقاً من غير تقييد . ولذلك لا يقتضي رد الحديث ، على أن هناك أحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ، ولكن لما تلقته العامة عن العامة اغتنوا بصحتها عن طلب الإسناد . والأمثلة على ذلك كثيرة كحديث « لا وصية لوارث » وحديث « الدية على العاقلة » .

التاريخ

ليس التاريخ مصدراً للنظام والفكر ، بل يؤخذ النظام من مصادره

الفكرية لا من التاريخ ، فحين نريد أن نفهم النظام الشيوعي لا نأخذُه من تاريخ روسيا ، بل نأخذُه من كتب المبدأ الشيوعي نفسه ، وحين نريد أن نعرف الفقه الفرنسي لا نأخذُه من تاريخ فرنسا ، بل من مصادر اللغة الفرنسية .

وهذا ينطبق على كل نظام أو قانون .

وللتاريخ ثلاثة مصادر :

أحدها : الكتب التاريخية .

الثاني : الآثار .

الثالث : الرواية .

لم يكن للمسلمين باع في التاريخ ، تاريخهم أو تاريخ الأمم الأخرى وإن كانت طريقتهم ، في كتابة التاريخ ، هي الطريقة الصحيحة كرواية الخبر عمن شاهدَه أو رواية الكتاب عمن روى الخبر عمن شاهدَه .

وفي تاريخ الأمم الأخرى اعتمدوا على روايات ضعيفة حُشيت بالأساطير والقصص ، وفي تاريخ الإسلام لم يُدققوا في الرواية تدقيقهم في السيرة والحديث ، واقتصروا على أخبار الخلفاء والرواة ، ولم يُعَدُّوا بأخبار المجتمع وأحوال الناس . ولذلك لا يُعطي التاريخ الإسلامي صورة كاملة عن المجتمع أو عن الدولة وإنما يمكن أخذ هذه الصورة من كتب السيرة بعد تحقيقها . ومن كتب الحديث التي رُويت فيها أخبار الصحابة والتابعين .

والحق أن التاريخ الإسلامي يحتاج إلى إعادة نظر في تحقيق ما ورد من حوادث في كتبه ، عن طريق التحقيق في أمر الرواة والمستندات ، وفي الحوادث نفسها ومحاكمتها على ضوء الوقائع والروايات .

ولا أهمية لما حدث في غير زمن الصحابة . أما ما حصل من الصحابة فإنه موضع البحث . لأن إجماع الصحابة دليل شرعي . ولأن هنالك أحكاماً كثيرة تجددت بتجدد الحياة ، وعولجت مشاكل من الصحابة أنفسهم . فلا بد من معرفتها من ناحية تشريعية ، فتاريخ الصحابة مادة من مواد التشريع .

إن كثيراً من شؤون الجهاد ، ومعاملة أهل الذمة ، والخراج والعشر ومعركة كون الأرض عسرية أم خيراجية ، أي أيها أخذ صلحاً وأبها عتوة ، والأمان والهدنة ، وأحكام الغنائم ، والقي وأرزاق الجند ، كلها حواث وأحكام صارت عملية في الدولة ، فلا بد من معرفتها لاتخاذ ما أجمع عليه الصحابة ، واعتباره دليلاً شرعياً يحتاج به . ولا سيما ما أجمع عليه الخلفاء الراشدون من تسيير الحكم والإدارة والسياسة . فإنهم خير من آتاه الله عقلية حكم ، وخير من يتفهم تطبيق الأحكام في الدولة على الرعية ، مسلمين كانوا أو ذميين . ولهذا فلا بد من معرفة التاريخ الإسلامي في عصر الصحابة . ولا بأس بمعرفة تاريخهم الصحيح فيما بعد ذلك .

الفقه

الفقه في اللغة : الفهم ومنه قوله تعالى : « ما نفقه كثيراً مما تقول » أي لا نفهم . وفي عرف المتشرعين الفقه : علم خاص بالأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال . وقد بدأ منذ بدأت هذه الأحكام وذلك بعد الهجرة من مكة إلى المدينة ، لأن رسول الله (ص) بعث وأقام في مكة ثلاث عشرة سنة ، ثم أقام في المدينة نحو عشر سنين ،

وكان القرآن ينزل طَوَالَ هذه المدّة ، غير أن آيات الأحكام كانت تنزل في المدينة . وكان الرسول يتحدثُ بها وبما تنطوي عليه من الأحكام المتعلقة بالحوادث والمعالجة لما يحصلُ من مشاكل . والقسم الذي نزل بمكة يقربُ من ثلثي القرآن ، وسُميت آياته مَكِّيَّةً لأنها في مجموعها لا تكادُ تتعرضُ لشيءٍ من الأحكام ، بل تقتصرُ على بيان أصول الدين والدعوة إليها ؛ كالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر ، والأمر بالصلاة والانصاف بالصفات الخُلُقِيَّة كالصدق والأمانة ، والنهي عن الأعمال السيئة كالزنا والقتل ووَادِ البنات . والتطفيف في الكيل والميزان وما شابه ذلك . والقسم الثاني الذي نزل في المدينة يقاربُ ثلث القرآن . وسُميت آياته مَدَنِيَّةً وهي آيات الأحكام وما فيها من معاملات كالبيع والإجارة والرّبا ، وحدود كحدِّ الزنا والسَّرقة ، ومن جنایات كقتل القاتل العمد وعقوبة قطعِ الطَّرْق ، ومن بيّنات كشهادة الزّنا وسائر الشهادات .

ونزلت كذلك بقية أحكام العبادات ، كالصوم والزكاة والحج والجهاد .

نشوء الفقه الإسلامي

الفقه من أجل المعارف الإسلامية وأعظمها تأثيراً على المجتمع ، وهو من أهم فروع الثقافة الإسلامية . وهذه الثقافة هي الكتاب والسنة وما استُمد منهما ووضِعَ من أجل فهمهما .

فقد وردَ أن النبي (ص) بعثَ عليّاً بن أبي طالب سلام الله عليه إلى اليمن قاضياً ، وقال له : « إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك ، فإذا

جَلَسَ بَيْنَ يَدَيْكَ الْخِصْمَانِ فَلَا تَقْضِ حَتَّى تَسْمَعَ مِنَ الْآخِرِ كَمَا سَمِعْتَ مِنَ الْأَوَّلِ ، فَإِنَّهُ أُخْرَى أَنْ يُبَيِّنَ لَكَ الْقَضَاءُ .

وَأَرْسَلَ (ص) حُذَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ لِلْقَضَاءِ بَيْنَ جَارَيْنِ اخْتَصَمَا عَلَى جِدَارٍ بَيْنَهُمَا ، ادَّعَى كُلٌّ مِنْهُمَا أَنَّهُ لَهُ .

وبوفاة الرسول (ص) في السنة الحادية عشرة للهجرة ابتداء عهد الصحابة ، وهو عهد التفسير ، وأفتحت أبواب الاستنباط فيما لا نص فيه من الوقائع . وقد نقل المؤرخون والمحدثون والفقهاء كثيراً من اجتهادات الصحابة ، ومنها يتبين مبلغ تقيدهم بالشرعة ومبلغ انطلاقيهم في فهمها . فقد وقعت لعمر قصة رجل قتلته امرأة أبيه وخليلها ، فردد عمر رضي الله عنه وتساءل : هل يقتل الكثير بالواحد ؟ فقال له علي سلام الله عليه : أرايت لو أن نفرأ اشركوا في سرقة جزور ، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً أكننت قاطعهم ؟ قال : نعم ، قال : فكذلك . فعمل عمر برأي علي ، وكتب إلى عاتله أن يقتلهم ، فلو اشرك فيه أهل صناء لقتلتهم . ولما اختلفوا في المسألة المشتركة وهي التي توفيت فيها امرأة عن زوج وأم وإخوة أم وإخوة أشقاء ، فأعطى عمر للزوج النصف ، وللأم السدس ، وللإخوة للأم الثلث ، فلا يبقى شيء للإخوة الأشقاء . فقيل له : هب أن أبانا كان حماراً ، ألسنا من أم واحدة ؟ فعدل عن رأيه وأشرك بينهم .

وكانوا يتعرفون المصلحة التي جاء النص من أجلها إذا كانت تفهم من النص ، وكانت وجهتهم جميعاً الحق والصواب . وكان يرجع بعضهم إلى بعض . وإذا اختلف رأيهم في بعض الأحكام كان اختلافاً نادراً في الفهم لا في طريقة الفهم . ولما اتسعت الفتوحات وتفرقت

الصحابةُ في مُختلفِ الأمصارِ ولم يَعُدْ من الميسورِ أن يجتمع هؤلاء الصحابة كلِّما عرَّضت واقعة لا نصَّ فيها ، انفرد كلُّ صحابيٍّ في إعطاء رأيه دون أن يرجعَ لغيره ، لتعذرِ الاجتماعِ مع مُباعِدةِ الأمصارِ وضرورةِ إعطاءِ الرَّأيِ في الحادثةِ الواقعةِ في المِصرِ الذي هو قاضٍ فيه .

أثر الخلافات بين المسلمين

لقد وقعَ في عهدِ الصحابةِ والتابعينَ حادثانِ : أحدهما فتنةُ عثمانَ . والثاني المناظراتُ التي حصلتُ بينَ العلماءِ ، فتجَّ عن ذلك اختلافٌ في أنواعِ الأدلَّةِ الشرعيةِ أدَّى إلى وجودِ أحزابٍ سياسيةٍ جديدةٍ ، كما أدَّى إلى وجودِ مذاهبٍ فقهيةٍ متعدِّدةٍ . وقد نشأ ذلك بوضوحٍ بعدما قُتلَ عثمانُ ابنُ عفَّانَ رضيَ اللهُ عنه ، وبويعَ بالخلافةِ عليُّ بنُ أبي طالبٍ سلامُ اللهِ عليه ، ونازعهُ عليها معاويةُ بنُ أبي سفيانَ ، واشتعلتِ الحربُ بسينِ الفريقينِ ، وانتهتُ إلى تحكيمِ الحكَّمينِ . وقد نتجَ عن ذلك نشوءُ أحزابٍ سياسيةٍ جديدةٍ لم تكنْ من قبلُ ، وصارتْ لهذه الأحزابِ آراءٌ جديدةٌ . وقد ابتدأَ الرَّأيُ سياسياً بشأنِ الخليفةِ والخلافةِ ، ثم شملَ الأحكامَ . أو كثيراً منها .

نشأت جماعةٌ من المسلمينَ شجبتْ سياسةَ عثمانَ في خلافتهِ ونقمتْ على عليٍّ قبولهُ التحكيمَ . وعلى معاويةَ توليهِ الخلافةَ بالقوةِ ؛ فخرجتْ عليهم جميعاً . وكان رأيهمُ أن الخلافةَ بيعةٌ اختياريةٌ يقومُ بها المسلمونَ نحوَ الخليفةِ بمحضِ اختيارِهِمْ دونَ إكراهٍ ولا إجبارٍ ، وكلٌّ مَنْ توفَّرتْ فيه الكفايةُ للخلافةِ يصحُّ أن يكونَ خليفةً يبايعهُ المسلمونَ ، وعندهُ تنعقدُ الخلافةُ لهُ ببيعتهِ ما دامَ رجلاً سياسياً مسلماً عدلاً ولو كانَ عبداً

حبشياً . ومن آرائهم أن طاعة الخليفة واجبة إذا كان أمره في حدود الكتاب والسنة ، وإذا تجاوزهما فلا طاعة له .

وهؤلاء - وهم الخوارج - لا يأخذون بالأحكام التي وردت في الأحاديث التي رواها عثمان أو علي أو معاوية أو صحابي ناصر واحد منهم . وروى أحاديثهم وآراءهم وفتاويهم . ثم رجحوا كل ما روي عن يرضون عنه واعتبروا رأيه ، ووثقوا بعلمائهم دون غيرهم . ولهم فقه خاص ، أما الجماعة الثانية من المسلمين - وهي الشيعة - فقد أحبت علياً بن أبي طالب سلام الله عليه . وأحبت ذريته ورأت أنه هو وذريته أحق بالخلافة من كل أحد . وأنه هو الذي أوصى إليه الرسول بالخلافة من بعده .

وقد روى أحاديث كثيرة نقلتها عن الرسول جمهور الصحابة . ولم يقولوا على آراء بعض الصحابة ، بل على الأحاديث التي رواها آل البيت سلام الله عليهم ، والذين ناصرهم واقتدوا بهم من الصحابة (رضوان الله عليهم) . وعلى الفتاوى التي صدرت عنهم . وكان لهم فقه خاص . وأما الفئة الثالثة وهي السنة فقد رأت أن الخليفة يجب أن يكون من قريش إن وجد ، وهم يحملون كل إكبار ومحبة لجميع الصحابة دون استثناء ويؤولون ما كان بينهم من خصومات بأنها كانت خصومات اجتهادية في أحكام شرعية ظنية ، لا ترتبط بكفر أو إيمان . وكانوا يحتجون بكل حديث صحيح رواه صحابي بلا تفريق بين الصحابة ، لأنهم يعتقدون أن أصحاب النبي كلهم عدول يأخذون بفتاوى الصحابة وآرائهم .

ويؤخذ على هذه النظرة أنها قدمت رأيين في معنى الصحبة ولم تتفق على واحد منهما .

إن علماء الحديث يقولون : إن الصحبة تتحقق وتثبت للذي عاش في زمن رسول الله (ص) ورآه وسمع حديثه .

لكن علماء الأصول يشجبون هذا الرأي ويستكرونه ويقولون : إن الصحبة لا تتحقق ولا تثبت إلا لمن عاش الرسول (ص) سنة أو سنتين ، وغزا مع الرسول غزوة أو غزوتين ، وأنس الرسول — من صحبته .

ولو أخذت الفئة الثالثة بهذا الرأي ، وسلكت هذا الطريق لتسقط العديد من الذين تسميهم « صحابة » وتأخذ عنهم الحديث .

وهذا الاختلاف جعل أحكام الفئات الثلاث لا تتفق مع بعضها في عدة موضوعات لاختلافها في الحكم وفي طريقة الاستنباط ، وفي أنواع الأدلة . ومن ذلك يتبين أن الفتنه التي حصلت ، أوجدت حالة سياسية وفقهية أدت إلى اختلاف كان له أثره في التاريخ ، ولكنه لم يكن اختلافاً على الشريعة ، وإنما كان اختلافاً في فهم الشريعة .

ولذلك كان المختلفون جميعهم مسلمين ، وإن تجاوز اختلافهم الفروع والأحكام إلى الأصول والأدلة وطريقة الاستنباط .

وأما المناظرات التي حصلت بين العلماء فقد أدت إلى اختلافات فقهية ولم تؤد إلى اختلافات سياسية ، لأنها لم تكن اختلافاً في الخليفة والخلافة ونظام الحكم . وإنما كانت اختلافاً في الأحكام وطريقة استنباطها ، ولذلك كان بعض المجتهدين يرى أن الأدلة الشرعية لا تعدى الكتاب والسنة والإجماع ، والعقل . واعتبار هذين الدليلين الآخرين : الإجماع والعقل من حيث رجوعهما إلى الكتاب والسنة كاشف عن وجود دليل شرعي . وبعضهم يرى أن الأدلة الشرعية هي الكتاب والسنة والإجماع

والقياسُ والاستحسانُ ومذهبُ الصحابيِّ وشرعُ مَنْ قَبَلْنَا ، وبعضُهُمْ يرى أن الأدلةَ الشرعيةَ هي الكتابُ والسنةُ والإجماعُ . ومنهم من يرى أن الأدلةَ هي الكتابُ والسنةُ والإجماعُ والقياسُ والمصالحُ المرسلةُ . وهذا الاختلافُ أدَّى إلى اختلافٍ في الأدلةِ الشرعيةِ فأدَّى ذلكَ إلى اختلافِ طريقةِ الاجتهادِ ، وهكذا نشأ بعد طَبقةِ التابعينَ الاختلافُ في طريقةِ استنباطِ الأحكامِ ، وصارتَ لكلِّ مجتهدٍ طريقةٌ خاصةٌ .

وقد نشأ عن هذا الاختلافِ في طريقةِ الاستنباطِ وجودُ مذاهبٍ فقهيةٍ متعدّدةٍ أدَّتْ إلى نموِّ الرُوةِ الفقهيةِ ، وجعلتِ الفقهَ يزدهرُ ازدهاراً كبيراً ، وذلكَ لأنَّ الخلافَ في الفهمِ طبعيٌّ وهو يساعِدُ على نموِّ الفكرِ . وقد كان بعضُ الصحابةِ يخالفُ البعضَ الآخرَ . فقد خالفَ عبدُ اللهِ بنُ عباسٍ عليّاً سلامُ اللهِ عليه ، وزيداً بنَ ثابتٍ وعمرَ رضيَ اللهُ عنهما ، معَ أنَّه أخذَ عنهمُ . وخالفَ كثيرٌ منَ التابعينَ بعضَ الصحابةِ في الوقتِ الذي أخذوا العلمَ عنهمُ ، وخالفَ مالكٌ كثيرًا منَ أشياخِهِ ، وخالفَ أبو حنيفةٌ جعفرًا الصادقَ في بعضِ المسائلِ معَ أنَّه تلميذُهُ ، وخالفَ الشافعيُّ مالكا في كثيرٍ منَ المسائلِ ، وهو تلميذُهُ أيضاً . وهكذا كانَ العلماءُ يخالفُ بعضهمُ بعضاً ، والتلاميذُ يخالفونَ أشياخَهُمْ وأساتذَتَهُمْ ؛ وما كانوا يَعدُّونَ ذلكَ سوءَ أدبٍ أو خروجاً عنَ أشياخِهِمْ ؛ وذلكَ لأنَّ الإسلامَ حثَّ على الاجتهادِ ، فكانَ لكلِّ عالمٍ أن يفهمَ ويجتهدَ وأنَّ لا يتَقَبَّدَ بصحابيٍّ أو شيخٍ أو أستاذٍ . وقد كانَ لهؤلاءِ التلاميذِ الفضلُ الأوَّلُ في نشرِ مذاهبِ أساتذَتِهِمْ وأئمَّتِهِمْ في شرحِ الفقهِ وازدهارهِ . ويعتبرونَ عصرَهُمْ أزهرَ منَ عصرِ الأئمَّةِ أنفسهمُ ، لأنَّ هذا العصرَ هو الذي فُصِّلَتْ بِهِ الأحكامُ والأدلةُ . ولأجلِ ذلكَ اندفعَ الفقهاءُ في دراسةِ الفقهِ وشرحهِ ولا سيَّما عِلْمُ أصولِ الفقهِ الذي يُعَدُّ

الأساس الحقيقي للفقه . وظل أمر الفقه يَشُع حتى ازدهر أيتما ازدهار ، وكان أوجُ ازدهاره في القرن الرابع الهجري بعد القرن الذي تكوّنت فيه المذاهب .

هَبوطُ الفِقه الإسلامي

بعد تلاميذ المجتهدين جاء أتباع المذاهب ومقلدوها . فلم يستمروا على الطريقة التي سار عليها الأئمة وأصحاب المذاهب في الاجتهاد واستنباط الأحكام ، ولا على الطريقة التي سار عليها تلاميذ المجتهدين من تتبع الدليل وبيان وجه الاستدلال والتفريع على الأحكام ، وشرح المسائل ، وإنما عُنِيَ أتباع كل إمام ، وعلماء كل مذهب بالانتصار لمذهبهم وتأيد فروعه وأصوله بكل الوسائل .

فلم يُعْنَوْا بتتبع صحة الدليل وترجيح الرّاجح على المرجوح ولو خالف مذهبهم . وإنما كانوا يُعْنَوْنَ بإقامة البراهين على صحة ما ذهبوا إليه وبطلان ما خالفه . ومن ثمّ كانت عنايتهم منصرفة إلى تأييد مذهبهم بالإشادة بالأئمة وأصحاب المذاهب . فشغل ذلك علماء المذاهب وصرّفهم عن الأساس الأول وهو القرآن والحديث ، وصار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه . وبهذه العناية الخاصة انحصرت أبحاثهم في مذاهبهم وفترت همّتهم عن الاجتهاد المطلق والرجوع إلى المصادر الأساسية لاستنباط الأحكام منها . كما انحصرت همّهم في الاجتهاد المذهبي أو في المسألة الواحدة منه أو تقليده تقليداً دون تبصّر . وبلغ من تقليدهم أن قالوا : كل آية أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا أي مذهبهم فهو مؤول أو منسوخ ،

وجعلوا تقليد المذهب الذي يعتنقونه فرضاً على المسلم ، بل ذهب معظّمهم إلى إقفال باب الاجتهاد على المسلمين وقالوا بعدم جواز الاجتهاد ، حتى صار كثير من العلماء ، ممن هم أهل للاجتهاد وتوفرت فيهم أهليته ، يخشون الاجتهاد ، وقد بدأ هذا الانحطاط في أواخر القرن الرابع الهجري إلا أنه لم يكن منطوقاً ، بل لم يكن يخلو من مرونة ، حتى نهاية القرن السادس الهجري .

وفي أوائل القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن الثالث عشر الهجري كان الانحطاط تاماً ، في التفكير ، ولكن الآراء الفقهية كانت آراء إسلامية .

وبعد أواخر القرن الثالث عشر ، أي منذ سنة ١٢٧٤ هـ . حتى الآن وصل الانحطاط إلى حد أن خلطت الأحكام الشرعية بالقوانين غير الإسلامية ، ووصل الحال إلى أبعد حد من حدود الانحطاط .

وكان من جراء ذلك الانحطاط الفقهي أن جرّ الناس إلى إهمال الأحكام الشرعية . فبعد أن كانت الشريعة الإسلامية تسع العالم بأسره ، جعلوها تضيق حتى بأهلها فاضطروا إلى أن يتناولوا غيرها من القوانين الأخرى التي لا ترقى إليها .

وأصبح كثير من أتقاء المسلمين يتخاضمون إلى شريعة غير شريعة الإسلام .

وكان ، في أواخر الدولة العثمانية ، الجهل بالإسلام وجهل الفقهاء هما السببين في تأخير المسلمين وزوال دولتهم ، كان هنالك فقهاء جامدون مستعدون للفتوى بتحريم كل جديد وتفكير كل مفكر . ومن أظرف ما وقع في ذلك من المضحكات المبكيات أن ظهرت فهوة

البنّ ، فأفتى بعضُ الفقهاء بتحريمها ، وظهر « الدخان » فأفتوا بتحريمه ، ولبسَ الناسُ الطربوشَ فأفتوا بتحريمه ، وظهرت المطابعُ فحرّمَ بعضُ الفقهاء طبعَ القرآنِ الكريمِ بها ، وظهرَ التلفونُ فحرّموا التكلّمَ به ، حتى آلَ الأمرُ إلى تجاهلِ الفقه الإسلاميّ تجاهلاً تامّاً عندَ المسلمين ، وقد تحوّلَ الأمرُ من دراسةِ الأحكامِ الشرعيّةِ إلى دراسةِ القوانينِ الغربيّةِ .

وفي أواخرِ الدولةِ العثمانيّةِ عمّدوا للفقه الإسلاميّ يُقلّدونَ بهِ الفقه الغربيّ في التقنينِ ؛ فوضعوا المجلّة سنة ١٢٨٦ هـ قانوناً مدنياً ، وصدرتِ الإرادةُ السنيّةُ بالعملِ بها سنة ١٢٩٣ هـ ، وكانوا قبلَ ذلكَ قد وضعوا قانونَ الجزاءِ سنة ١٢٧٤ هـ ، وجعلوهُ محلّ الحدودِ والجزاءِ والتعزيرِ . ووضعوا قانونَ التجارة سنة ١٢٧٦ هـ ، ثم وضعوا الدستورَ لإلغاءِ الخلافةِ سنة ١٢٩٤ هـ ، ولكنهُ ألغي ثم أعيدَ سنة ١٣٢٦ هـ الموافق سنة ١٩٠٨ م . ثم حاولوا التوفيقَ بينه وبين الإسلامِ . وأبقوا نظامَ الخلافةِ . وهكذا انحطّ الفقهُ وتحوّلَ إلى قوانينٍ وأبعدتِ الأحكامُ الشرعيّةُ وأُخِذَتِ الأحكامُ من غيرِ الإسلامِ بحجّةِ موافقتها للإسلامِ . وسادتْ فكرةُ خاطئةٌ تتلخّصُ في أن كلّ ما يوافقُ الإسلامَ يؤخذُ من أيِّ إنسانٍ ، وانحطّتْ هيَمُ العلماءِ وصاروا في جملتهمُ مُقلّدينَ .

لكنّ ذلكَ ، بالرغمِ من كلّ مساوئه ، كانَ فيه ظِلٌّ للإسلامِ ، أو كانَ بلوحٌ فيه ظلّةٌ على الأقلِّ . ولكنّ بعدَ زوالِ الخلافةِ واستيلاءِ الانكليزِ والفرنسيّينَ على البلادِ وصيرورةِ البلادِ الإسلاميّةِ دولاً على الأساسِ القوميّ ، عربيّاً كانَ أو تركيّاً أو إيرانيّاً أو غيرهُ ، ذابَ الفقهُ الإسلاميّ من الوجودِ وحيلَ بينه وبينَ الناسِ في العلاقاتِ وسُدّتْ أبوابُ التعلّمِ والتعليمِ ، ولم يبقَ لهُ أساسٌ في المدرسةِ إلّا في بعضِ البلدانِ كالأزهرِ في مصرَ ، والنجفِ في العراقِ وجامعِ الزيتونةِ في تونس .

خرافة تأثير الفقه الروماني في الفقه الإسلامي

يزعمُ بعضُ المستشرقين أن الفقه الإسلامي . في العصور الأولى ، حين اندفع المسلمون في الفتوحات ، قد تأثر بالفقه الروماني والقانون الروماني ؛ بعدما اندفع المسلمون في الفتوحات ؛ وقالوا إن الفقه الروماني كان مصدراً من مصادر الفقه الإسلامي ، وقد استمد الفقه الإسلامي منه بعض أحكامه . وهذا يعني أن بعض الأحكام الشرعية التي استنبطت في عهد التابعين وفيما بعد هي أحكام رومانية أو مستمدة من الفقه الروماني . ويستدل هؤلاء المستشرقون على هذا القول بأن مدارس للقانون الروماني كانت في بلاد الشام عند الفتح الإسلامي في قيصره على سواحل فلسطين وبيروت ، وكان في بلاد الشام أيضاً محاكم تسير في نظامها وأحكامها على القانون الروماني ، واستمرت هذه الأحكام في البلاد بعد الفتح الإسلامي زمناً وذلك يدل على إقرار المسلمين لها وأخذهم بها وسيرهم بمقتضاها . وأيدوا هذه النظرة بافتراضات من عندهم فقالوا : من الطبيعي أن قوماً لم يأخذوا من الحضارة بحظ وافر كالمسلمين لا بد وأن يأخذوا من قوم سبقوهم في الحضارة ، ولا بد أن ينظروا ماذا يفعلون وكيف يحكمون .

ثم قالوا : إن المقارنة بين بعض أبواب الفقه الإسلامي وبعض أبواب الفقه الروماني وقوانينه تُرينا التشابه بين الاثنين ، بل تُرينا أن بعض الأحكام نُقلت بنصوصها عن الفقه الروماني ، مثل : « البينة على من ادعى ، واليمين على من أنكر » ، ومثل كلمة « الفقه والفقهاء » ؛ فيكون الفقه الإسلامي على حد زعمهم أو بعضه مُستمدّاً من الفقه

الروماني مباشرة أي من مدارس الشام ومحاكمها ، هذا ما يزعمه المستشرقون دون أن يقيموا أي دليل عليه سوى الافتراض ؛ وهذه الأقوال فاسدة لعدة أسباب منها :

١- لم يرو أحد عن المسلمين ، لا المستشرقون ولا غيرهم ، أن أحداً من المسلمين ، فقهاء أو غير فقهاء ، قد أشار آية إشارة إلى الفقه الروماني أو القانون الروماني ، لا على سبيل النقد ولا على سبيل التأييد ، ولا على سبيل الاقتباس ، ولم يذكره أحد لا بالقليل ولا بالكثير ، مما يدل على أنه لم يكن موضع حديث فضلاً عن أن يكون موضع بحث . وأن بعض المسلمين ترجموا الفلسفة اليونانية ، ولكن الفقه الروماني لم يترجم بل لم تترجم منه آية كلمة فضلاً عن كتاب ، الأمر الذي يبعث على الجزم أنه قد ألغى وطمس في البلاد بمجرد فتحها .

٢- في الوقت نفسه الذي يزعم المستشرقون أنه كان في بلاد الشام مدارس للفقه الروماني ومحاكم تحكم بمقتضى قوانينه كانت الشام غاصة بالمجتهدين من علماء وقضاة وحكام فكان من الطبيعي أن يحصل التأثير - إذا حصل - عند هؤلاء القضاة .

٣- إن المسلمين حملة رسالة ، فهم يفتحون البلاد لتطبيق أحكام رسالتهم ، فكيف يفتحون البلاد ليأخذوا أحكام الذي جاؤوا ليزيلوه ، ويضعوا مكانه حكم الإسلام وهم في العصر الأول من عصور الفتوحات .

٤- وليس بصحيح أن المسلمين حين فتحوا البلاد كانوا أقل حضارة من البلاد المفتوحة ، ولو كان ذلك صحيحاً لركوا حضارتهم وأخذوا حضارة البلاد المفتوحة ، لأن الفكر الأقوى هو الذي يؤثر ، لا الفكر الأضعف ، مع العلم أن الإسلام يمنع الإكراه في الدين .

٥ - إن كلمة « فقه وفقه » قد وردت في القرآن الكريم ، وفي الحديث الشريف ، ولم يكن المسلمون قد عرفوا أي اتصال تشريعي بالرومان . قال تعالى : « فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ » ، وقال عليه وعلى آله الصلاة والسلام : « مَنْ يُرِدِ اللَّهَ فِيهِ خَيْرًا يَتَّقْهُ فِي الدِّينِ » .

أما كلمة : « البيعة على مَنْ ادعى واليمين على مَنْ أنكر » فهي حديث قاله الرسول (ص) ، ووردت في كتاب عمر لأبي موسى في البصرة . فكيف يزعم أن المسلمين أخذوا كلمة « فقه وفقه » وقاعدة « البيعة على مَنْ ادعى واليمين على مَنْ أنكر » عن الفقه الروماني ، وقد قالوها ووجدت عندهم منذ فجر الإسلام . يتبين من ذلك أن خرافة تأثير الفقه الإسلامي بالفقه الروماني لا أصل لها مطلقاً ، وأنها دس من المستشرقين .

والحقيقة والواقع المحسوس أن الفقه الإسلامي أحكام مستنبطة مستمدة إلى الكتاب والسنة ، أو إلى ما أرشد إليه الكتاب والسنة من أدلة ، وأن الحكم إذا لم يكن مستنداً في أصله إلى دليل شرعي لا يُعتبر من أحكام الإسلام ، ولا يُعتبر من الفقه الإسلامي .

الإسلام ثابت لا يتغير ولا يتطور

بغير الزمان والمكان

التطور ، لغة ، التحول من طور إلى طور ، أو من حال إلى حال . قال الله تعالى : « وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا » أي خلقكم طوراً نطفة ،

ثم تطوراً عِلَقَةً ، ثم مضغة ، ثم عظاماً ، ثم كَسَا العِظَامَ لحماً ، ثم أنشأ خلقاً آخرَ تَبَتَ لَهُ الشعرُ وَكَلَّتِ الصورةُ ، ثم صبياناً فشباناً فشيوخاً ، ووقفَ مفهومُ التطورِ عندَ هذا الحدِّ ، ولم يُعرَفْ عنه أكثرُ ممَّا ساءَ فهمَ منه إلى أنْ غَزَتْ مفاهيمُ النشوءِ والارتقاءِ ، الجليلَ الصَّاعِدَ وسادَ الانقلابُ الصَّاعِي ولمَسَ الإنسانُ التحسُّنَ في بعضِ الميادينِ ولا سيما وسائلِ النقلِ التي أَذْهَلَتْهُ ، وجعلتهُ يَتَفَادَى انقياداً أعمى إلى جميعِ ما نَتَجَ عنِ الغربِ مِنْ مفاهيمَ ، وإذا اعترَضَتْ أحدَ هؤلاءِ قُلْتُ لَهُ : إنَّ هذا المفهومَ يُخَالِفُ الشريعةَ الإسلاميةَ أَجَابَ بِسرعةٍ وبدونِ تروٍّ أو تفكيرٍ : أتعوِّدُ بنا إلى الوراثة ؟ وأما إذا كانَ مِنَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بالإسلامِ ويفارونَ عليه أَجَابَ : إنَّ الإسلامَ مَرِنٌ ومتطورٌ يسيرُ معَ الأفكارِ التقدميةِ .

وقد نشأ هذا المفهومُ في أواخرِ القرنِ التاسعِ عشرَ ، أيامَ الانحطاطِ الفكريِّ ، فشاعَ عن الإسلامِ أَنَّهُ مَرِنٌ ومتطورٌ يسايرُ الأوضاعَ الاقتصاديةَ والاجتماعيةَ والسياسيةَ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ ، ووجدَ الاستعمارُ الفرصةَ المناسبةَ للقضاءِ على التشريعِ الإسلاميِّ وطَمَسَ معالمِهِ ؛ فقامَ بتغذية هذهِ الفكرةِ حتى طَغَتْ على سلوكِ بعضِ المسلمينَ ، وطَبِعَتْ في أذهانهم وأصبحتْ تتحكَّمُ في تصرفاتهم . فإذا ذُكِرَتْ هؤلاءِ اليومَ بأحكامِ الشرعِ أَجَابُوا : إنها كانتْ لَزِمَ مَعِينِ ، والإسلامُ يفرضُ على الإنسانِ أَنْ يَحَارِيَ عَصْرَهُ ، ويعملَ بما يلائمُ زمانَهُ ومكانَهُ . وبدأوا يبرِّرونَ وجودَ البنوكِ الربويةِ والشركاتِ المساهمةِ والتعاملَ معها ، ويُصدرونَ الفتاوى بأنَّ على الإسلامِ أَنْ يَقْبَلَ بِهذهِ المصلحةِ الواقعيةِ ، لأنَّهُ مَرِنٌ ، كما أَنَّ عليه أَنْ يُسَبِّحَ للنساءِ الاختلاطَ بالرجالِ وإنْ كانَ ذلكَ لغيرِ حاجةٍ يقرُّها الشرعُ ،

لأنه من متطلبات الزمن وكيف يخالف الإسلام العصر ، والقاعدة الشرعية تقول : « إن الإسلام يتغير بتغير الزمان والمكان » ، وإذا ناقشتهم على أساس إسلامي أخذوا يرددون : إن تعدد الزوجات انتهى حكمه . لأن الزمن لم يعد يستسيغ ذلك ، وقطع يد السارق ورجم الزاني أو جلده لا يجوز البحث به لأنها لا تناسب ذوق زماننا هذا . والحقيقة أن الإسلام من هذه القاعدة وأماليها براء ، لأنه لا يقيم وزناً للظروف والأحوال ، فكل ما خالفه ، لا بد من إزالته ، وكل ما أمر به لا بد من تمكينه وجعله موضع التطبيق ، فواقع المجتمع لا بد أن يكون مقبداً بأوامر الله ونواهيه .

ولا يحل للمسلمين أن يتكيفوا مع الزمن ، أو المكان ، بل عليهم أن يعالجوا ذلك بكتاب الله وسنة نبيه (ص) ، لأن الإسلام طراز خاص في الحياة متميز عن غيره كل التمييز ، وهو يفرض على المسلمين عبثاً ذا لون ثابت معين ، لا يتحول ولا يتغير . ويوجب عليهم التقيد به تقيداً يجعلهم لا يطمئنون فكرياً ونفسياً إلا لهذا النوع المعين من العيش ، ولا يشعرون بالسعادة إلا به .

الإسلام مجموعة مفاهيم عن الحياة ، تشكل وجهة نظر معينة ، وجاء في خطوط عريضة ، أي معان عامة تعالج جميع مشاكل الإنسان في الحياة ، يستنبط منها بالفعل علاج كل مشكلة إنسانية بحيث تجعله مستنداً إلى قاعدة فكرية تندرج تحتها جميع الأفكار عن الحياة وتكون مقياساً تبني عليه جميع الأفكار الفرعية ، كما جعل الأحكام مسن معالجات وأفكار مستنبطة عن العقيدة على أن تكون مستنبطة من الخطوط العريضة . وقد حدد للإنسان الأفكار ، ولم يحدد عقله ، بل أطلقه وقيد سلوكه في الحياة بأفكار معينة ، فجاءت نظرة المسلم للحياة الدنيا

نظرة أملٍ باسمٍ ، وجدية واقعية ، كما جاءت نظرة تقدير لها مفصلة على قدرها من حيث أنها يجب أن تُنال ، ومن حيث أنها ليست غاية . بل ولا يصح أن تكون غاية . وما سعى الإنسان في مناكبها والأكل من رزق الله والتمتع بزيينة الله التي أخرجها لعباده سوى وسيلة لا غاية على أساس أن الدنيا دارٌ ممرٌ والآخرة هي الغاية ، وهي دارُ البقاء والخلود .

الأهداف العليا لصيانة المجتمع الإسلامي

أو

الأعمدة الثمانية التي يقام عليها هيكل المجتمع الإسلامي بحيث إذا فُقد أحد الأعمدة سقط الهيكل برمته

ليست هذه الأهداف من وضع الإنسان ، بل هي من أوامر الله ونواهيه وهي ثابتة لا تتغير ولا تتطور ، تحافظ على نسل الإنسان (بفرض حد الزنى) ، وعلى العقل (حد شارب الخمر) ، وعلى الكرامة الإنسانية (حد القذف) ، وعلى نفس الإنسان (عقوبة قتل العمد) ، وعلى الملكية الفردية (حد السرقة) ، وعلى الدين (حد المرتد) ، وعلى الأمن (حد قطاع الطرق) ، وعلى الدولة (حد أهل البغي) .

وَوَضَعَ للمحافظة عليها عقوبات صارمة . والمحافظة على هذه الأهداف واجب ، لأنها أوامر ونواهٍ من الله لا على أساس أنها تحقق قيماً مادية . كما أن الإسلام عني بالفرد باعتباره جزءاً من هذه الجماعة غير منفصل عنها بحيث تؤدي هذه العناية للمحافظة على الجماعة ، وعني في نفس

الوقت بالجماعة . لا بوصفها كلاً ليس له أجزاء ، بل بوصفها كلاً
مكوناً من أجزاء ، هم الأفراد ، بحيث تؤدي هذه العناية إلى المحافظة على
هؤلاء الأفراد ، كأجزاء ، قال (ص) : « مثل القائم على حدود الله
والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم
أغلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من
الماء مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً
لم نؤذي من فوقنا ، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وإن
أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً . »

العقوبات في الإسلام

شرع الله العقوبات في الإسلام زواجر وجوابر . أما الزواجر فلزجر
الناس عن ارتكاب الجرائم ، وأما الجوابر فللتي تجبر عن المسلم عذاب
الله تعالى يوم القيامة .

وكون العقوبات زواجر ثابت بنص القرآن ؛ قال تعالى : « وَلَكُمْ
فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ » فتشريع القصاص في الحياة معناه
أن إيقاع القصاص هو الذي أبى الحياة ولا يكون ذلك في إبقاء الحياة ،
فمن وقع عليه القصاص ، ففي القصاص موته لا حياته ، بل حياة من
شاهد وقوع القصاص .

وهذه العقوبات لا يجوز أن توقع إلا بمن ثبتت جريمته وأدين ؛
ومعنى كونها زواجر أن يترجر الناس عن الجريمة أي يمتنعوا عن ارتكابها .
والجريمة هي الفعل القبيح ، والقبيح ما قبحه الشرع ، ولذلك لا يعتبر

الفعلُ جريمةٌ إلا إذا نصَّ الشرعُ على أنه فعلٌ قبيحٌ فيعتبرُ حينئذٍ جريمةً .
وقد بينَّ الشرعُ الإسلاميُّ أنَّ على هذه الجرائمِ عقوباتٌ في الآخرة
والدنيا . أمَّا عقوبةُ الآخرةِ فاللهُ تعالى هو الذي يتولاها ويُعاقِبُ بها
المجرمَ ، فيعذبهُ يومَ القيامةِ . قالَ تعالى : « يُعْرِفُ الْمَجْرِمُونَ بِسِمَاهُمْ »
فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ » . وقالَ تعالى : « إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ
وَسُعْرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ » . ومعَ أنَّ اللهَ أوعَدَ
المُذْنِبِينَ بِالْعَذَابِ إِلَّا أَنْ أَمَرَ الْمُذْنِبِينَ مَوْكُولٌ إِلَيْهِ تَعَالَى إِنْ شَاءَ عَذَابُهُمْ
وإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُمْ ، قالَ تعالى : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ
مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » وتوبتهم مقبولة لعموم الأدلة .

وأمَّا عقوبات الدنيا فقد بينَّها اللهُ تعالى في القرآن والحديثِ مجملةً
ومفصلةً ، وجعلَ الدولةَ هي التي تقومُ بها . فعقوبةُ الإسلامِ التي بينَّ
إنزالها بالمجرمِ في الدنيا ، يقومُ بها الإمامُ أو نائبه ، أي تقومُ بها الدولةُ
فيما يُوجِبُ الحدودَ ، وما دونَ الحدودِ منَ التعزيرِ والكفاراتِ . وهذه
العقوبةُ في الدنيا تُسْقِطُ عن المذنبِ عقوبةَ الآخرةِ وتجبرُها . فتكونُ
بذلك العقوباتُ زواجرَ وجوابرَ . قالَ رسولُ اللهِ (ص) : « تُبَايَعُونِي
عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئاً وَلَا تَسْرِقُوا وَلَا تَزْنُوا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ
وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ وَلَا تَعْصُوا فِي
مَعْرُوفٍ . فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً
فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ . وَمَنْ أَصَابَ شَيْئاً فَسَتَرَهُ اللَّهُ فَأَمْرُهُ
إِلَى اللَّهِ إِنْ شَاءَ عَاقِبَتُهُ وَإِنْ شَاءَ عَقَّبَا عَنْهُ » .

العقوباتُ والبيئاتُ

والجريمةُ ليستُ فطريةً ولا مكتسبةً يكتسبها الإنسانُ ، ولا عَرَضاً

يصابُ بهِ بَلْ مُخَالَفَةُ النَّظَامِ الَّذِي يَنْظُمُ أَعْمَالَهُ فِي عِلَاقَتِهِ بِرَبِّهِ وَبِنَفْسِهِ
وَعِلَاقَاتِ النَّاسِ بِيَعْضِهِمْ .

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ وَخَلَقَ فِيهِ غَرَائِزَ وَحَاجَاتٍ عَضُوبَةً ، وَهِيَ
طَاقَاتٌ حَيَوِيَّةٌ تَدْفَعُ الْإِنْسَانَ لِإِشْبَاعِهَا . فَيَقُومُ بِالْأَعْمَالِ الَّتِي تُشْبِعُهَا ،
أَوْ تَحَاوِلُ إِشْبَاعَهَا . وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ قَائِمًا عَلَى التَّنْظِيمِ وَإِلَّا أَدَّى إِلَى
الْفَوْضَى وَالِاضْطِرَابِ ، أَوْ إِلَى الْإِشْبَاعِ الْخَاطِئِ الشَّاذِ .

وَارْتَبَطَ تَنْظِيمُ الْإِشْبَاعِ بِتَنْظِيمِ الْغَرَائِزِ وَالْحَاجَاتِ الْعَضُوبَةِ بَعْدَ ارْتِبَاطِهِ
بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ . وَقَدْ بَيَّنَّ الشَّرْعُ الْإِسْلَامِيُّ الْحُكْمَ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ
بَشَرِيَّةٍ ، وَشَرَعَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ بِأَوَامِرَ وَنَوَاهٍ مَعْرُوفَةٍ فِي أَمَاكِنِهَا
الْخَاصَّةِ ، فَإِذَا خَالَفَ ذَلِكَ ارْتَكَبَ جَرِيمَةً .

لِهَذِهِ الْجَرَائِمِ عَقُوبَاتٌ ، وَلَوْلَاهَا لَمَا كَانَ لِلْأَوَامِرِ وَالنَّوََاهِي مَعْنَى . وَتَرَكُّ
الْفَرَضِ ، وَارْتِكَابُ الْحَرَامِ ، وَمُخَالَفَةُ مَا أَصْدَرَتْهُ الدَّوْلَةُ مِنْ أَوَامِرَ
وَنَوَاهٍ جَازِمَةٌ أَعْمَالٌ يُعَاقِبُ الشَّرْعُ عَلَيْهَا ، وَلَا عِقَابَ فِيمَا عَدَا هَذِهِ الثَّلَاثَةَ .

إِنَّ تَنْفِيزَ الدَّوْلَةِ لِلْعَقُوبَاتِ الَّتِي قَدَرَهَا الشَّارِعُ أَمْرٌ لَا جِدَالَ فِيهِ ،
وَكُلُّهَا عَقُوبَاتٌ عَلَى فِعْلٍ حَرَامٍ أَوْ تَرَكٍّ فَرَضٍ .

وَقِيَامُ الدَّوْلَةِ بِالْعَقُوبَاتِ غَيْرِ الْمَقْدَرَةِ مُحَدَّدَةٍ بِالْتَعْزِيرِ .

وَالْتَعْزِيرُ عَقُوبَةٌ غَيْرُ مُقَدَّرَةٍ عَلَى مَعْصِيَةٍ لَا حَدَّ فِيهَا وَلَا كَفْسَارَةً ؛
فَهُوَ مُحْصُورٌ بِالْمَعَاصِيِ وَلَا يَدْخُلُ تَحْتَهُ الْمُنْدُوبُ وَالْمَكْرُوهُ وَالْمُبَاحُ ؛ لِأَنَّهَا
لَيْسَتْ مِنَ الْمَعَاصِيِ . وَأَمَّا الْمُخَالَفَاتُ فَمَعَاصٍ ، لِأَنَّ الرَّسُولَ (ص) يَقُولُ :
« مَنْ يَعْصِ الْأَمْرَ فَقَدْ عَصَانِي » ، فَتَكُونُ عَقُوبَةُ عَلَى مَعْصِيَةٍ ، وَعَلَيْهِ
فَلَا عَقُوبَةَ إِلَّا بِمَعْصِيَةٍ .

أنواع العقوبات

العقوبات أربعة أنواع : الحدود والجنايات والتعزير والمخالفات .

الحدود : أصل الحد ما يقام بين شيئين ، فيمنع اختلاطهما ، وحد الدار ما يميزها ، وحد الشيء ما يحيط به ويميزه به ويميزه عن غيره . وسميت عقوبة القذف « حدّاً » بتقدير من الشرع . وقد تطلق الحدود ويراد بها المعاصي كقوله تعالى : « وتلك حدود الله فلا تقربوها » ، وتطلق على شرائع الله ومحارمه كقوله تعالى : « وتلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه » وحدود الله محارمه .

والحدود اصطلاحاً عقوبة مقدرة شرعاً في معصية لئلا تمنع من الوقوع في معصية مثلاً . والمعاصي التي تستوجب الحدود أي يتعين بها الحد ثمانية : اللواط والزنا . والقذف وشرب الخمر والسرقة والردة والبغى وقطع الطرق . وهذه العقوبات التي تعني إقامة الحدود لا تطلق إلا على المعاصي الخاصة التي لله تعالى حق فيها ، ولا تطلق على غيرها كما لا يصح فيها العفو لا من الحاكم ولا من الذي اعتدي عليه ، لأنها حق الله ، فلا يملك أحد من البشر إسقاطه بحال من الأحوال .

الجنايات

الجنايات ، جمع جنابة وهي التعدي على بدن أو مال أو عرض لعة . والتعدي على البدن اصطلاحاً ، وذلك يوجب قصاصاً أو مالاً . وأطلق على العقوبات المطبقة على الجاني هذا التعبير . فالجناية تطلق على الجريمة والعقوبة

الموقعة عليها وتطلقُ على كسر السن كما تطلقُ على القتل عمداً وتطلقُ على الجرح كما تطلقُ على القتل شبه العمد ، وهكذا فكل واحدة منها يقال لها « جناية » وعقوبة كل واحدة منها جناية . ومن أعظم الجنايات القتلُ وعقوبةُ القتل . ومن أبرز الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة تحريم القتل بغير حق . وتحريمُ القتل ثابت بالكتاب والسنة . أما الكتابُ فقد قال الله تعالى : « ولا تقتلُوا النفسَ التي حَرَّمَ اللهُ إلا بالحقِّ ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » وقال تعالى : « ومن يقتلْ مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنمُ خالداً فيها وغضبَ اللهُ عليه ولعنته وأعدَّ له عذاباً عظيماً » . وأما السنة قال رسول الله (ص) « لا يحيل دَمُ امرئٍ مُسلمٍ يشهدُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأنِّي رسولُ اللهِ إلا يحدى ثلاثُ الشب الزاني والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » فهذا نص في تحريم القتل وحرمة ما هو معلوم من الدين بالضرورة .

التعزير

التعزيرُ في اللغة المنع ، واصطلاحاً التأديب والتنكيل . وتعريفه الشرعي الذي يُستنبطُ من النصوص التي وردت فيها عقوبةٌ تعزيريةٌ : هو العقوبةُ المشروعةُ على معصيةٍ لا حدَّ فيها ولا كفارة .

وقد فعله رسولُ اللهِ (ص) . وأمر به فَعَن أنس : « أن رسولَ اللهِ (ص) حبَسَ في تِمْمة » وروى أنه (ص) حبَسَ رجلاً في تِمْمة ساعةً من نهارٍ ثم أخلى سبيله ، وأنه حَكَمَ بالضربِ وبالسجن . والتعزير مشروعٌ لكل ما لم يُعيّن الشارعُ له عقوبةٌ مقدرة . أمّا ما أوردَ فيه عقوبةٌ فيعاقبُ مرتكبهُ بالعقوبةِ المقدرة ، فكل ما لم يُقدر له الشارعُ

عقوبة ترك أمره للحاكم في أن يقدر له ما يراه مناسباً . وقد أطلق على هذه العقوبة اسم « التعزير » ومن الصعب حصر وقائعه في أنواع معينة فالذنوب كثيرة متشعبة ، وتجدد وقائع الحياة يجعل الجرائم متجددة ومن هنا جاءت صعوبة حصر أنواع الجرائم ولما كان التعزير مقابل الحدود وهو في الغالب يحصل فيما لم تذكر له عقوبة مقدرة في نوع الحد المقدّر . كان من الأفضل أن يعمد إلى وضع العقوبات على وقائع الأنواع التي جاءت حدود من جنسها ، ثم ما يمكن إدخالها تحتها ، وإلا فالأفضل تركها للقضاة .

المخالفات

المخالفات عدم امتثال ما تصدره الدولة من أوامر ونواه ، ومعلوم أن الخليفة لا يحلّ حراماً ولا يحرم حلالاً ، وإنما يقوم بدعاية شؤون الأمة وتصريف مصالح الناس ، بصرفها بحسب أحكام الشرع وإن جعل الشارع له تصرف كثير من الشؤون برأيه واجتهاده كتصرفه في بيت المال ، واجتهاده في تجهيز الجيش وتعيين الولاة وإدارة مصالح الناس ، وتمصير المدن وشق الطرق ودفع الناس بعضهم عن بعض وحماية الحقوق العامة وغير ذلك . فهذه الأمور وأمثالها تركت للخليفة في أن يصدر بشأنها الأوامر التي يراها . وتنفيذ ما يصدره فرض على المسلمين ، ومخالفته معصية .

فالذي لا ينفذ مما ألزم الناس به أو نهوا عنه يُعتبر عدم تنفيذه مخالفة ، أي جرماً يعاقب عليه . وهذه الجرائم وأمثالها تسمى مخالفات .

والمخالفات لا تحتاجُ إلى مدّعي ، فالقاضي يملكُ الحكمَ في المخالفةِ حالَ العِلْمِ بها في أيّ مكانٍ .

والخليفةُ يُقدّرُ أنواعَ العقوبات التي يراها مناسبةً للمخالفات التي تحصلُ فساتحُ البلدِ مثلاً والطريقُ العامّةُ تعودُ لهُ في تعيينِ المسافةِ والحدودِ . ويستطيعُ أن يمنعَ الناسَ من البناءِ أو الغرسِ على جوانبها للمسافةِ التي يُعيّنها ، فإذا خالفَ أحدٌ ذلكَ عاقبَهُ بالغرامةِ أو الجَلْدِ أو الحبسِ أو ما أشبهَ . ولهُ أن يعيّنَ أيضاً مكاييلَ وموازينَ ومقاييسَ مخصوصةً لإدارةِ شؤونِ البيعِ والتجارةِ ، ولهُ أن يعاقبَ منْ يخالفُ أوامرَهُ في ذلكَ ، ولهُ أن يجعلَ للمقاهي وللغنادقِ ولدورِ السينما وللبادينِ الألعابِ وغير ذلكَ منَ الأمكنةِ العامّةِ أنظِمَةً خاصّةً يُنظِمُ بها شؤونها ، فيعاقبُ منْ يخالفُ هذهَ الأنظِمَةَ وهكذا .

أحكامُ البيّنات

البيّناتُ إمّا أن تكونَ على المعاملاتِ أو على العقوباتِ وهي أحكامٌ إسلاميّةٌ شرعيّةٌ مُستنبطَةٌ من أدلّيتها التفصيلية .

والبيّنةُ كلُّ ما يبيّنُ الدعوى ، وهي حجةُ المدّعي على دعواه ، فعن النبيّ (ص) قال : « البيّنةُ على المدّعي ، واليمينُ على المدّعي عليه » وقال : « البيّنةُ على المدّعي واليمينُ على منْ أنكر » .

فالبيّنةُ حجةُ المدّعي التي يُثبِتُ بها دعواه ، وهي البرهانُ لإثباتِ الدعوى ، فلا تكونُ بيّنةً إلّا إذا كانت قطعيةً يقينيةً . وكونُ البيّنةِ مبنيةً على اليقين لا يعني أن الحكمَ بها مبنيٌّ على اليقين ، ولا يعني أن الحكمَ

بها واجبٌ على القاضي ، وإنما يعني ذاتها فقط ، أي لا يصح أن تكون إلا يقينية . أمّا الحكمُ بها فليس كذلك . لأنّ الحكمَ مبنيٌّ على غلبةِ الظن لا على اليقين . والله سبحانه وتعالى يقولُ للرسول (ص) : « فاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ » ، أي بما تراه من الرأي وهو يشملُ الرأي الصادرَ عنَ يقينٍ أو ظنٍّ . وقد حَكَمَ في قضية وقالَ ما يدلُّ على أن حُكْمَهُ كَانَ بناءً على غلبةِ الظن . عن أمِّ سلمة أن النبي (ص) قالَ : « إنما أنا بشرٌ وإنكم تختصمون إليّ ، ولعلَّ بعضُكم ، أن يكونَ ألحنَ بحجته من بعض ، فأقضي بغيرِ مما أسمعُ ، فمن قضيتُ له من حقِّ أخيه شيئاً فلا يأخذه ، فإنما أقطعُ له قطعةً من النار » . وقالَ : « إذا حَكَمَ الحاكمُ فاجتهد ، ثمَّ أصابَ فله أجرانِ ، وإذا حَكَمَ فاجتهدَ ثمَّ أخطأَ فله أجرٌ » .

فهذا كله دليلٌ على أن الشهادةَ يجبُ أن تكونَ يقينيةً ، ولا يعني أن الحكمَ مبنيٌّ على اليقين بل على الظن .

أنواع البينات

البيّناتُ أربعةٌ أنواعٍ فقط هي : « الإقرار ، واليمين ، والشهادة ، والمستندات الخطيّة المقطوعُ بها .

الإقرار : جاءَ دليلُهُ في القرآن والحديث ، قالَ الله تعالى : « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثمَّ أقررتهم وأنتم تشهدون » . أي ثمَّ أقررتهم بمعرفةِ هذا الميثاقِ وصحته ، قاله قدَّ أخذهم بإقرارهم فكان حُجةٌ عليهم . وفي الحديث قالَ

النبي (ص) : « واغدُ يا أنس - لرجلٍ من أسلم - إلى امرأةٍ هذا فإن اعترفت فارجمها » .

اليمين : جاء دليلُهُ في القرآن والحديث ، قال الله تعالى : « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارتهُ إطعامُ عشرةِ مساكينَ من أوسطِ ما تُطعمونَ أهليكمُ أو كسوتهم أو تحريرُ رقبةٍ ، فمن لم يجدْ فصيامُ ثلاثةِ أيامٍ ذلكَ كفارةُ أيمانكم إذا حلفتم » . وقال (ص) : « واليمينُ على مَنْ أنكرَ » .

الشهادةُ : وقد جاء دليلُها في القرآن والحديث ، قال الله تعالى : « واستشهدوا شهيدينِ من رجالِكُمْ فإن لم يكونا رجلينِ فرجلٌ وامرأتان » ، وعنه (ص) أنه قال : « شاهدك أو يمينه » ، ولا يصح لأحدٍ أن يشهدَ إلا بناءً على يقينٍ مقطوعٍ به لقولِ رسولِ الله (ص) للشاهد : « إذا رأيتَ مثلَ الشمسِ فاشهد » .

المستندات الخطيئة : جاء دليلُها في القرآن الكريم ، قال تعالى : « ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجلٍ ذلكَ أقسطُ عندَ الله وأقومُ للشهادةِ وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكونَ تجارةٌ حاضرةٌ تُدبرونها بينكم فليسَ عليكمُ جناحٌ ألا تكتبوها » فإنها تدلُّ على المستندات الخطيئة بما في ذلكَ دفاترُ التجارِ والإقراراتُ وغيرُ ذلكَ . هذه هي البيئاتُ ولا توجدُ بيئةٌ غيرُ البيئاتِ الأربعِ المذكورة .

وأما القرائنُ فليستَ منها شرعاً إذ لم يأتِ أيُّ دليلٍ شرعيٍّ يدلُّ على أنها منها . صحيحٌ أن القرائنَ وقصَّ الأثرَ وكلابَ الأثرِ وما شاكلَ ذلكَ يؤتَنسُ بها ، ولكن الاتئناسَ شيءٌ والبيئةُ شيءٌ آخر . والرسولُ (ص)

حينَ سألَ الجاريةَ مَنْ قَتَلَكَ وَسَمَى لها فلانٌ وفلانٌ أشارتُ إلى اليهوديِّ ،
لمْ يأخذْ قولَها بيِّنَةً ، ولكنَّهُ اتَّنسَّ بها ، فجِئْتُ باليهوديِّ فاعترفَ فقُتِلَ ،
وكذلكَ القرائنُ وأمثالُها يُؤْتَنَسُّ بها ولا تكونُ بيِّنَةً .

وأما أخبارُ المخبرينَ وشهادةُ أهلِ الخبرةِ وتقاريرُ الكشفِ والمُعَايَنَةِ
وما شاكلَ ذلكَ فإنَّها لا تُعَدُّ بيِّناتٍ ، بل هي أخبارٌ فيصحُّ أن تكونَ
مُبيِّنَةً على الظنِّ ويكفي فيها المخبرُ الواحدُ ، ولا تكونُ لإثباتِ دَعْوَى ،
وإنما لكشفِ أمرٍ منْ أمورِ الدَعْوَى كبيانِ قيمةِ الأرضِ أو ثمنِ العَرَبَةِ
أو نَفَقَةِ الأولادِ وعَقْلِ المدَّعي عليه أو مَرَضِ المدَّعي أو ما شاكلَ
ذلكَ ، فإنَّ هذهَ وأمثالها تُثَبَّتُ بالإخبارِ ، ولا تحتاجُ إلى بيِّنَةٍ ، فيصحُّ للمخبرِ
فيها أن يُبيِّنَها على الظنِّ ، ويكفي فيها المخبرُ الواحدُ .

العقيدة وخبر الآحاد

العقيدة : التصديقُ الجازمُ المطابقُ للواقعِ عن دليلٍ ، فَخَبَرُ الآحادِ لا
يَصَحُّ أن يكونَ دليلاً على العقيدةِ لأنَّهُ ظَنِّيٌّ ، والعقيدةُ يجبُ أن تكونَ
يقينيةً . وقد ذمَّ اللهُ تعالى في القرآنِ الكريمِ اتِّباعَ الظنِّ فقالَ : « وَإِنْ
تُطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ
إِلَّا الظَّنَّ » وقالَ : « إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ » ،
وقالَ : « وَمَا لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ
لا يَغْنِيهِ مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » .

وهذه الآياتُ قد حُصِرَتْ في العقائدِ خاصَّةً دونَ الأحكامِ الشرعيَّةِ ،

لأنَّ اللهَ سبحانه وتعالى اعتبرَ اتِّباعَ الظَّنِّ في العقيدةِ ضلالةً ، وأوردها في موضعِ العقائدِ واعتبرَ اتِّباعَ الظَّنِّ في ذلكَ ضلالةً .

الفرق بين العقيدة والحكم الشرعي

العقيدةُ في اللغةِ ما عُقِدَ عليه القلبُ ، ومعنى « عقِدَ عليه » جُزِمَ به ، أي صدَّقَ يقيناً ، وهذا عامٌ يشملُ التصديقَ بكلِّ شيءٍ . غيرَ أنَّ التصديقَ بالشيءِ يُنظَرُ فيه إلى ما يُصدَّقُ به ، فإنَّ كانَ أمراً أساسياً أو متفرعاً عن أمرٍ أساسيٍّ ، فإنَّه يُصَحَّحُ أنَّ يُسمَّى عقيدةً ، لأنَّه يُصَحَّحُ أنَّ يُتَّخَذَ مقبلاً أساسياً لغيره ، فيكونُ لاعتقادِ القلبِ عليه أثرٌ ظاهرٌ . وإنَّ كانَ ما يُصدَّقُ به غيرَ أساسيٍّ أو غيرَ متفرعٍ عن أمرٍ أساسيٍّ فلا يكونُ منَ العقائدِ ، لأنَّ اعتقادَ القلبِ عليه لا يكونُ له أيُّ أثرٍ ، فليسَ في الاعتقادِ به أيُّ واقعٍ أو أيُّ فائدةٍ . أمَّا إنَّ كانَ لاعتقادِ القلبِ عليه أثرٌ يَدْفَعُ لتعيينِ موقفٍ تجاهه منَ التصديقِ والتكذيبِ فيكونُ منَ العقيدةِ .

العقيدة

هي الفكرةُ الكليةُ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ ، وما قَبْلَ الحياةِ الدُّنيا وما بعدها ، وعلاقتها بما قبلها وما بعدها ، وهذا تعريفٌ لكلِّ عقيدةٍ .

الحكم الشرعي

أما الأحكام الشرعية فهي خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد ، كالإجارة والبيع والرّبا والكفالة والوكالة والصلاة وإقامة حاكم وإقامة حدود الله ، وكون الشاهد عدلاً ، وكون الحاكم رجلاً وما شاكل ذلك ، وتعتبر كلها من الأحكام الشرعية . أما التوحيد والرسالة والبعث وصدق الرسول وعصمة الأنبياء وكون القرآن كلام الله ، والحساب والعذاب وما شاكل ذلك فكلها من العقيدة . فالعقائد أفكار تصدق والأحكام الشرعية خطاب يتعلق بفعل الإنسان . فركعتا الفجر حكم شرعي من حيث أنهما صلاة . والتصديق بكونهما من الله عقيدة . وعليه فهناك فرق بين العقيدة والحكم الشرعي .

فإدراك الفكر والتصديق بوجود واقعه أو عدم وجوده عقيدة ، وإدراك الفكر واعتباره معاملة ليفعل من أفعال الإنسان أو عدم اعتباره معاملة هو حكم شرعي ، فلاجل اعتبار الفكر معاملة يكفي الدليل الظني . أما التصديق بوجود واقع الفكر فلا بد له من الدليل القطعي .

أنواع الحكم الشرعي

لما كان الحكم الشرعي هو خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد ،

بالإقتضاء (١) أو التخيير (٢) أو الوضع (٣) ، كان من الواجب أن يثبت الخطاب . ويتبين ما هو بتبين معنى الخطاب ، وخطاب الشارع ما جاء في الكتاب والسنة من أوامر ونواه ، ولذلك كان فهم الحكم الشرعي متوقفاً على فهم الكتاب والسنة . فإنهما أصل التشريع ومصدر الأحكام . وخطاب الشارع يفهم بالنص والقرائن التي تعين معنى النص ، فليس كل أمر للوجوب ، ولا كل نهى للتحريم ، فقد يكون الأمر للندب ، أو الإباحة ، وقد يكون النهي للكرهية ، ويظهر من تتبع جميع النصوص والأحكام أن الأحكام الشرعية خمسة :

أولاً - الفرض على نوعين : فرض عيني كالصلاة والصوم ، وفرض كفاية وهو الذي إذا أقامه البعض سقط عن الباقي كالجهاد وحمل الدعوة إلى الإسلام . والصلاة على الجنازة .

والفرض : معناه الوجوب ، والحرام ، معناه المحظور ، والمندوب ، معناه المستحب . والمكروه معناه : المنهي الذي لا ذم على فعله . والمباح معناه التخيير ، لأن خطاب الشارع إما أن يكون طلباً للفعل ، أو طلباً للترك أو تخييراً بين الفعل والترك .

والطلب إما أن يكون جازماً فهو الفرض أو غير جازم فهو المندوب ، وإن كان طلب التروك جازماً فهو الحرام ، وإن كان غير جازم فهو المكروه وطلب التخيير هو المباح .

(١) الإقتضاء : هو الطلب ، وانطاب ينقسم إلى طلب فعل وإلى طلب ترك .

(٢) التخيير : هو الإباحة .

(٣) خطاب الوضع ، أو الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع فهو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك . مثل كون دخول الشمس موجباً لوجود الصلاة وهو سبب الصلاة .

إِنْ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ قِسْمَانِ :

أحدهما : ان يكون وجوبه مشروطاً بذلك الشيء .

الثاني : ان يكون وجوبه غير مشروط به .

أما ما يكون وجوبه مشروطاً به فإنَّ تحصيل الشرط ليس واجباً ، فالواجب هو ما أتى الدليل بوجوبه وذلك كوجوب صلاة معينة فإنه مشروط بوجود الطهارة ، فالطهارة ليست واجبة من حيث الخطاب بالصلاة وإنما هي شرط لأداء الواجب ، والواجب في الخطاب إنما هو الصلاة إذا وجد الشرط - وأما ما يكون وجوبه مطلقاً فهذا ينقسم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون يوسع المكلف أن يقوم به .

الثاني : أن يكون غير مستطيع القيام به .

أما الذي هو يوسع المكلف فإنه واجب بنفس الخطاب الذي طلب به الواجب ووجوبه كوجوب الشيء الذي جاء خطاب الشارع به تماماً من غير فرق . وذلك كغسل المرفقين فإنه لا يتم القيام بالواجب وهو غسل اليدين إلى المرفقين إلا بغسل جزءٍ منهما لأن الغاية تدخل في المعنى ويتوقف حصول هذا الواجب على حصول جزءٍ من الغاية ولذلك كان غسل جزءٍ من المرفقين واجباً ولو كان الخطاب لم يأت به ، ولكنه أتى بما يتوقف وجوده عليه ، فيكون خطاب الشارع شاملاً الواجب ما لا يمكن القيام إلا به ، وتكون دلالة الخطاب عليه دلالة التزام ولذلك كان واجباً . وهكذا كل شيء لا يتم القيام بالواجب إلا به ولم يكن شرطاً فيه فهو واجب ، وهذا إذا كان باستطاعة المكلف أن يقوم به . وأما إذا لم يستطع المكلف ان يقوم به فإنه غير واجب ، وذلك لقوله تعالى : « لا

يَكْلَفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وَسْعَتَهَا ، وَلِقَوْلِهِ (ص) « وَإِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » ، لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يَطَاقُ لِأَنَّ التَّكْلِيفَ بِهِ يَقْتَضِي نِسْبَةَ الظُّلْمِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَهُوَ لَا يَجُوزُ . وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَكُونُ أَمْرًا بِمَا لَا يَتِمُّ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ .

خطابُ الوضع

إِنَّ الْأَفْعَالَ الْوَاقِعَةَ فِي الْوُجُودِ قَدْ جَاءَ خَطَابُ الشَّارِعِ وَبَيْنَ أَحْكَامِهَا وَوَضَعَ لَهُدِ الْأَحْكَامِ مَا يَقْتَضِيهِ مِنْ أُمُورٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا تَحَقُّقُ الْحُكْمِ أَوْ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا إِكْمَالُهُ أَيْ أَنَهَا وَضَعَتْ لِمَا يَقْتَضِيهِ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ . فَخَطَابُ الْإِقْتِضَاءِ وَالتَّخْيِيرِ أَحْكَامٌ لِفِعْلِ الْإِنْسَانِ ، وَخَطَابُ الْوَضْعِ أَحْكَامٌ لِتِلْكَ الْأَحْكَامِ فَتَكْسِبُهَا أَوْصَافاً مُعَيَّنَةً ، وَكَوْنُهَا كَذَلِكَ لَا يُخْرِجُهَا عَنْ كَوْنِهَا مُتَعَلِّقَةً بِأَفْعَالِ الْإِنْسَانِ ، لِأَنَّ الْمُتَعَلِّقَ بِالْمُتَعَلِّقِ بِالشَّيْءِ مُتَعَلِّقٌ بِذَلِكَ فَيَكُونُ الْإِضْطِرَارُ سَبَباً فِي إِبَاحَةِ الْمَيْتَةِ ، وَزَوَالُ الشَّمْسِ أَوْ غُرُوبُهَا أَوْ طُلُوعُ الشَّمْسِ سَبَباً فِي إِجْبَابِ الصَّلَاةِ .

كُلُّ ذَلِكَ خَطَابٌ مِنَ الشَّارِعِ مُتَعَلِّقٌ بِالْحُكْمِ وَهُوَ إِبَاحَةُ الْمَيْتَةِ ، وَإِجْبَابُ الصَّلَاةِ . أَمَّا مَا جَاءَ مِنَ الْأَحْكَامِ الْكَلْبِيَّةِ ابْتِدَاءً كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْجِهَادِ مِنْ حَيْثُ هِيَ ، فَإِنَّ خَطَابَ الْوَضْعِ فِي هَذِهِ الْأَحْكَامِ هُوَ وَصْفُهَا مِنْ حَيْثُ كَوْنُهَا أَحْكَاماً كَلْبِيَّةً وَمِنْ حَيْثُ إِنْتِهَا شُرْعَتِ ابْتِدَاءً فَكَانَ هَذَا الْوَصْفُ خَطَابَ الْوَضْعِ وَلِذَلِكَ كَانَتْ الْعَزَائِمُ مِنَ أَحْكَامِ الْوَضْعِ وَتَعْتَبَرُ هِيَ وَالرَّخْصُ قِسْماً وَاحِداً ، لِأَنَّ الْعَزَائِمَ أَصْلٌ وَبِتَفْرِعٍ عَنْهَا الرِّخْصُ . وَأَمَّا مَا يَتَعَلَّقُ بِآثَارِ الْعَمَلِ فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ خَطَابَ الْوَضْعِ يَظْهَرُ مِنْ حَيْثُ هَذِهِ

الآثار ، فمثلاً نقول الصلاة صحيحة إذا استوفت جميع أركانها ، ونقول البيع صحيح إذا استوفى جميع شروطه ، ونقول الشركة صحيحة إذا استكملت الشروط الشرعية ، فهذا وصف للحكم من حيث أداؤه لا من حيث تشريعه ، وقد جاء الشارع بذلك فاعتبر البيع صحيحاً والصلاة صحيحة وكذلك إذا فقد البيع الإيجاب أو فقدت الصلاة الركوع أو فقدت الشركة القبول فلأنها تكون حينئذ باطلة ، فبطلانها وصف للحكم من حيث أداؤه لا من حيث تشريعه ، وقد جاء الشارع بذلك فاعتبرها باطلة ، ومن هنا كانت الصحة والبطلان قسماً واحداً ، لأن خطاب الشارع فيهما يتعلق بحكم واحد إما صحيحاً أو باطلاً لأن الصحة أصل والبطلان مرتب على أحكام الصحة .

هذا هو خطاب الوضع وهو متعلق بأمر يقتضيه الحكم وهو خمسة أقسام: السبب ، الشرط ، المانع ، الصحة والطلان ، والعزائم والرخص .

سَبَب

السبب في اصطلاح المشرعين هو كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرقاً لوجود الحكم لا لتشريع الحكم ، كجعل زوال الشمس أمانة معروفة لوجود الصلاة في قوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » . وفي قوله (ص) : « إذا زالت الشمس فصلتوا » وليس هو إمانة لوجوب الصلاة ، وكجعل طلوع هلال رمضان أمانة معروفة لوجود صوم رمضان في قوله تعالى : « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله (ص) « صوموا لرؤيته » . وهكذا فالسبب ليس

موجباً للحكم وإنما هو معرفٌ لوجوده . وواقع السبب هو أنه وُضع شرعاً للحكم الشرعيّ لحكمة يقتضيها ذلك الحكم . فحصولُ النصابِ سببٌ في وجودِ الزكاة ، والعقود الشرعية سببٌ في إباحة الانتفاع أو انتقال الأملاك فالشارع شرع الحكم الشرعيّ للمكلف وكلف به ووضع أمارات تدلّ على وجود ذلك الحكم . فهذه الأمارات هي الأسباب الشرعية ، فالسبب هو إعلامٌ ومعرفٌ لوجود الحكم لا غير لأنّ الذي أوجب الحكم هو الدليل الذي ورد فيه والذي عرف وجود هذا الحكم الذي دلّ عليه الدليل هو السبب . وهذا بخلاف العلة ، فإنّ العلة هي الشيء الذي من أجله وُجد الحكم ، فالحكم شرع بها فهي الباعث عليه وهي سببٌ تشريعه لا سببٌ وجوده . فهي دليلٌ من أدلة الحكم ، مثلها مثل النص في تشريع الحكم ، فهي ليست أمانة على الوجود بل هي أمانة معرفة لتشريع الحكم وذلك كالإلهاء عن الصلاة المستنبط من قوله تعالى : « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع » فإنّ الإلهاء قد شرع من أجله الحكم وهو تحريم البيع عند أذان الجمعة ، ولذلك كان علة وليس سبباً ، بخلاف دلوك الشمس فليس علة لأنّه لم تُشرع صلاة الظهر من أجله ، وإنما هو أمانة على أنّ الظهر قد وجب وجوده .

الشرط

الشرط ما كان وصفاً مكتملاً لمشروطه في ما اقتضاه الحكم في ذلك ذلك المشروط ، فالإحصان في رجم الزاني المُحصن مكتملٌ لوصف الزاني ، فهو شرط في الزاني حتى يجب رجمه فيكون ممّا اقتضاه المشروط .

والوضوء مكتملٌ أيضاً لفعل الصلاة ، وهكذا سائر الشروط . وهو أي ،

الشرط مغايرٌ للمشروطِ لِأَنَّهُ وصفٌ مكتملٌ له وليسَ جزءاً من أجزائه .
وبهذا يختلفُ عن الركنِ ، لِأَنَّ الركنَ جزءٌ من أجزاءِ الشيءِ . وليسَ
بمنفصلٍ عنه ، وقد عُرِفَ الشرطُ بِأَنَّهُ ما يلزمُ من عدمه العدمُ ، ولا يلزمُ
من وجوده وجودٌ .

المانع

المانعُ هو السببُ المُقتضي لعلَّةٍ تنافي علةَ ما منعَ . أي هو كل وصفٍ
منضبطٌ دلَّ الدليلُ السمعِيُّ على أَنَّ وجودَهُ اقتضى علةً تنافي علةَ الشيءِ
الذي منَعَهُ وذلكَ مثلُ « الدِّينِ » . فَإِنَّهُ مانعٌ من وجوبِ الزَّكَاةِ معَ
إكتمالِ النصابِ وحلولِ الحولِ . ومثلُ قتلِ العمدِ العدواني فَإِنَّهُ مانعٌ من
الميراثِ مع وجودِ سببِ الإرثِ وهو القرابةُ .

وعلى هذا يكونُ المانعُ نقيضَ السببِ . والموانعُ قسمانِ :

١ - ما لا يتأتى وجودُهُ معَ الطلبِ ، أي أَنَّهُ يَمْنَعُ منَ الطَّلَبِ ومنَ
الأداءِ كزوالِ العقلِ بنومٍ أو جنونٍ ؛ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ طلبَ الصلاةِ والصومِ
والبَيْعِ وغيرِها منَ الأحكامِ كما يَمْنَعُ من أدائها . والحَيْضُ والنفاسُ أيضاً ،
فإِنَّهُ يَمْنَعُ منَ الصلاةِ والصومِ ودخولِ المسجدِ ويَمْنَعُ من أدائه ، فهو
مانعٌ من أصلِ الطلبِ لِأَنَّ النقاءَ منَ الحَيْضِ والنفاسِ شرطٌ في الصلاةِ
والصومِ ودخولِ المسجدِ .

٢ - ما يمكنُ اجتماعُهُ معَ الطلبِ أي أَنَّهُ يَمْنَعُ منَ الطلبِ ولا يَمْنَعُ من
الأداءِ كالأنوثةِ بالنسبةِ لصلاةِ الجمعةِ ، والبلوغُ بالنسبةِ للصومِ . فإن

الأثوثة مانعٌ من طلبِ صلاةِ الجمعةِ والصغرُ مانعٌ من طلبِ الصلاةِ والصومِ .
 على الصَّبِيِّ ، لأن صلاةَ الجمعةِ لا تجبُ على المرأةِ ، والصلاةُ والصومُ لا
 تجبُ على الصَّبِيِّ ، فإن قامتِ المرأةُ بصلاةِ الجمعةِ ، وقامَ الصَّبِيُّ بالصلاةِ
 والصومِ صحتَ منهما لأن المانعَ مانعٌ من الطلبِ لا من الأداءِ . وجميعُ أسبابِ
 الرخصِ موانعٌ من الطلبِ لا من الأداءِ .

الصحة والبطلان والفساد

الصحةُ موافقةُ أمرِ الشارعِ . وتُطلقُ ويرادُ بها ترتبُ آثارِ العملِ
 في الدنيا ، كما تُطلقُ ويرادُ بها ترتبُ آثارِ العملِ في الآخرةِ .

فاستيفاءُ الصلاةِ لأركانها وشروطها عندَ المصليِّ والواقعُ ، تكونُ صلاةٌ
 صحيحةً ، فتقولُ : الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى مُجزيةٍ ومبرئةٍ للذمةِ
 ومسقطَةٌ للقضاءِ .

واستيفاءُ البيعِ جميعَ شروطِهِ يُكوِّنُ البيعَ الصحيحَ فتقولُ : البيعُ
 صحيحٌ ، بمعنى أنهُ محصلٌ شرعاً للملكِ ، ويُبَاحُ الانتفاعُ والتصرفُ في
 المملوكِ . هذا من حيثُ ترتبُ آثارِ العملِ في الدنيا . أمّا من حيثُ ترتبُ
 آثارِ العملِ في الآخرةِ فتقولُ : هذه الصلاةُ صحيحةٌ بمعنى أنهُ يَرُجى
 عليها الثوابُ في الآخرةِ .

البطلان

البطلانُ ما يقابلُ الصحةَ ، وهو عدمُ موافقةِ أمرِ الشارعِ . ويُطلقُ

ويرادُ به عدمُ ترتبِ آثارِ العملِ عليه في الدنيا ، والعقابُ عليه في الآخرة ، بمعنى أن يكونَ العملُ غيرَ مُجْزِئٍ ولا مبرِّئٍ ، للذمة ولا مُسْقِطٍ للقضاء ، فالصلاةُ إذا تُركَ ركنٌ من أركانها كانت صلاةً باطلةً . والبيعُ إذا فقدَ شرطاً من شروطه كانَ بيعاً باطلاً ، ويرتَّبُ على البطلانِ حرمةُ الانتفاع ، ويستحقُّ عليه العقابُ في الآخرة ، ولذلك كانت للبطلانِ آثارٌ في الدنيا ، يرتَّبُ عليها آثارٌ في الآخرة .

الفساد

وأما الفسادُ فيختلفُ عن البطلانِ ، لأنَّ البطلانَ عدمُ موافقةِ أمرِ الشارعِ من حيثُ أصله ، أي أنَّ أصله ممنوعٌ كبيعِ الملاحيح ، أو أنَّ الشرطَ الذي لم يستوفه مُخِلٌّ بأصلِ الفعل ، بخلافِ الفسادِ فإنه في أصله موافقٌ لأمرِ الشارعِ ، ولكنَّ وصفه غيرُ المخلِّ بالأصل هو المخالفُ لأمرِ الشارعِ .

فبيعُ الملاحيح - مثلاً - باطلٌ من أساسه ، لأنَّه منهيٌّ عن أصله بخلافِ بيعِ الحاضرِ لبادٍ ، فإنه يُباعُ فاسدٌ لجهالةِ البادي للسعر ، ويُخَيَّرُ حينَ يرى السوقُ ، فلهُ إنفاذُ البيعِ ولهُ قسْخُهُ .

العزيمة والرخصة

العزيمةُ ما شرَّعَ من الأحكامِ تشريعاً عاماً وألزمَ العبادُ بالعمل به .
والرخصةُ ما شرَّعَ من الأحكامِ تخفيفاً للعزيمةِ لِعِذْرٍ مع بقاءِ حكمِ العزيمةِ ولا يلزمُ العبادُ أن تعمل به .

والرخصة حتى تعتبر رخصة شرعاً لا بد أن يدل عليها دليل شرعي ،
فلما حكم شرعه الله سبحانه وتعالى لعذر .

فالصوم مثلاً عزيمة ، والفطر للمريض رخصة . وغسل العضو في
الوضوء عزيمة ، والمسح على العضو المجروح رخصة ، والصلاة قائماً
عزيمة ، والقعود في الصلاة عند العجز رخصة . وهكذا فالعزيمة ما كان
تشريعهُ عاماً فلا تختص ببعض المكلفين دون البعض الآخر ، ولا يُخیرُ
بين العمل بها والعمل بغيرها بل يلزم بالعمل بها وحدها .
والرخصة ما كان تشريعهُ طارئاً لعذر فيكون تشريعهُ معتبراً ما وجدَ
العذر ولا يُعتَبَرُ إذا زال العذر .

والرخصة من حيث تشريعها رخصة حكمها الإباحة فإذا استمر على
العمل بالعزيمة انتهى العمل إلى الحرام .

بعض الأحكام الشرعية البيعية

البيع : لغة ، مطلق المبادلة ، وهو ضد الشراء ، ويُطلق البيع على
الشراء ، كما يُطلق الشراء على البيع . فيقال : باعه منه بمعنى اشتراه ،
شروه : بمعنى باعوه ، وذلك يوضح أن كلاهما يطلق على الآخر ،
والقرينة تعين المراد .

والبيع شرعاً مبادلة مال بمال تملكاً وتملكاً على سبيل التراضي ، والبيع
جائز بالكتاب والسنة ، قال تعالى : « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » وقال :

« وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ » وقال : « إِلَّا أَنْ تَكُونْ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ » ، وقال (ص) : « الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا » . وقال : « التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءَ » وَيُسْتَرْطُ فِي الْبَيْعِ الْإِجْبَابُ وَالْقَبُولُ بِلَفْظٍ يَدُلُّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ، أَوْ مَا يَقُومُ مَقَامَ اللَّفْظِ كِلَا شَارَةِ الْأَخْرَسِ ، أَمَّا الْكِتَابَةُ فَتُعْتَبَرُ مِنْ اللَّفْظِ .

حُكْمُ الْخِيَارِ فِي رَدِّ الْمَيْسِعِ

لَقَدْ طَعَتِ النَّفْعَةُ الرُّأْسُمَالِيَّةُ عَلَى النُّفُوسِ ، وَصَارَ لَهَا أَثَرٌ بَارِزٌ فِي مَعَامَلَاتِ الْمُسْلِمِينَ . وَهِيَ مَلْمُوسَةٌ فِي مَعَامَلَاتِ الْبَيْعِ فِي التِّجَارَةِ الدَّاخِلِيَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ . أَمَّا التِّجَارَةُ الدَّاخِلِيَّةُ فَلِأَنَّهَا وَاضِحَةٌ فِي تِجَارَةِ الْخَضَارِ كَوْضُوحِهَا فِي تِجَارَةِ الْقُمَاشِ وَبَارِزَةٌ لَدَى الْبِقَالِينَ وَأَصْحَابِ الْحِرَافِ وَالصَّنَاعَاتِ . فَكَثِيرٌ مَا يَضَعُ الْفَلَّاحُ ، أَوْ تَاجِرُ الْخَضِرَةِ عَلَى وَجْهِ الصَّدُوقِ الْجِنْسِ الْجَيِّدِ مِنَ الْفَاكِهَةِ ، كَمَا يَضَعُ الْخَضِرَةُ الرَّدِيئَةَ أَوْ الْمُخْتَلِطَةَ مِنَ الْجَيِّدِ وَالرَّدِيِّ ، مُحَاوَلًا بِذَلِكَ تَغْطِيَةَ الْعَيْبِ الْمَوْجُودِ حَتَّى يَبِيعَ الْخَضِرَةَ وَالْفَاكِهَةَ بِسُرْعَةٍ وَبِعَمَلٍ جَيِّدٍ . فَصَدُوقُ الْخَضِرَةِ أَوْ الْفَاكِهَةِ الْمَوْجِةِ بِالْجِنْسِ الْجَيِّدِ تَغْطِي عَلَى النَّاسِ ، بَلْ زُورَ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ أَجْلِ زِيَادَةِ الرَّبْحِ . وَالنَّفْعِيَّةُ هِيَ الْأَسَاسُ وَقَدْ يَبِيعُ التَّاجِرُ ثَوْبَ قَمَاشٍ دَبَّتْ فِيهِ الْعَيْثَةُ الَّتِي لَا تَظْهَرُ وَلَا يَعْرِفُهَا إِلَّا الْخَبِيرُ بِالْقَمَاشِ .

وَقَدْ يَبِيعُ ثَوْبَ صُوفٍ مَخْلُوطٍ بِقُطْنٍ عَلَى وَجْهِ لَا يَظْهَرُ خَلْطُهُ وَيُغْنِي ذَلِكَ عَلَى الْمُشْتَرِي ، وَقَدْ يَشْتَرِي ثَوْبَ حَرِيرٍ أَصْلِيٍّ مَخْلُوطٍ بِحَرِيرٍ نَبَاتِيٍّ وَلَكِنَّهُ

خفي على المشتري ، وقد يبيع البقالُ سمنَ غنمٍ مخلوطاً بسمنٍ نباتيٍّ وهذا المخلطُ خافٍ على المشتري .

وهكذا تسيرُ التجارةُ الداخليةُ في المبيعاتِ ببيعِ السلعِ المحتويةِ على عيبٍ أو عيوبٍ إما عن تدليسٍ على المشتري ، أو عن عدمِ علمِ البائعِ بالعيبِ ؛ فيستجِبُ عن ذلك ضررُ المشتريينَ وإلزامُهُمُ بالسلعِ المُشترَأةِ على ما فيها من عيبٍ . ولم يقتصرِ الأمرُ على التجارةِ الداخليةِ بل تعداهُ للتجارةِ الخارجيةِ ، فقد يشتري بضاعةٌ من الخارجِ ، ويدفعُ ثمنَهَا وترسلُ له ، ثم يَظْهَرُ له حينَ استلامِها عيبٌ أثوابِ الصوفِ السني أَكَلَتْهَا الْعُثَّةُ مثلاً ، أو دَبَّتْ فيها . وقد يشترطُ في البضاعةِ أوصافاً معينةً أو شروطاً خاصةً ، ثم تأتي البضاعةُ على خلافِ الشروطِ والأوصافِ . وقد يُرْبِه البائعُ نماذجَ من البضاعةِ ثم يجدُ حينَ تسلُّمِها أنها غيرُها . وفي هذه الأحوالِ تَقَعُ المنازعاتُ بينَ البائعِ والمشتري ، وقد يُقْضِي هذا النزاعُ إلى اضطرابٍ في معاملاتِ الناسِ .

وقد عالجَ الإسلامُ هذه الناحيةَ التجاريةَ بأحكامٍ شرعيةٍ ترفعُ المنازعاتِ ، وتُسَيِّرُ التجارةَ في أقومِ سبيلٍ ؛ فبينَ أحكامِ الخيارِ في البيعِ ، وجعلَ للبائعِ ردَّ الثمنِ ، وفسخَ العقدِ في بعضِ الأحيانِ أيضاً ؛ فكانَ خيارُ التدليسِ والعيبِ والغبنِ ، وخيارُ الوصفِ والرؤيةِ ، وخيارُ الشرطِ والمجلسِ . وخيارُ المجلسِ ثابتٌ في الحديثِ . قال رسولُ الله (ص) : « البيعانِ بالخيارِ ما لم يتفرقا ، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما ، وإن كدبا وكتما مُحِقَّتْ بركةُ بيعهما » ، وقال : « إذا تباعَ الرجلانِ فكلٌ واحدٌ منهما بالخيارِ ما لم يتفرقا . وخيارُ المجلسِ هذا يختصُّ بالبيعِ ويثبتُ بعدَ العقدِ وقبلَ التفرقِ في كلِّ مبيعٍ ، وهو ثابتٌ للبائعِ والمشتري ما داما في المجلسِ . فإن افرقا تمَّ العقدُ ووجبَ البيعُ وبطلَ الخيارُ ،

وأصبح العقد لازماً ، لأن الأصل في البيع الزوم ، وذلك متى تم العقد بالإيجاب والقبول بين البائع والمشتري لأن مجلس البيع عندئذ ينتهي . ولكن لما كان عقد المعاملة واجب الإتمام على وجه يرفع المنازعات بين الناس ، جعل الشارع للمتبايعين أو لأحدهما الخيار في فسخ هذا العقد ، فقد يكون البائع غير متبته فيستغفله المشتري ، ويتناح منه السلعة بأقل مما تساوي ، ولا يفتطن البائع لذلك إلا بعد انقضاء مجلس البيع ، وقد يكون المشتري غافلاً فيفتنم البائع غفلته ويبيعه السلعة بأكثر مما تساوي ، ولا يفتطن إلا بعد انقضاء مجلس البيع وتفرق المتبايعين ، وفي هذه الحال تقع المنازعة بين المتبايعين كذلك كان من الواجب أن يكون للعقد على وجه يرفع المنازعة ، ومن هنا جعل الشارع للبائع الخيار إذا غبن في ثمن السلعة ، كما جعل للمشتري الخيار أيضاً إذا غبن بشئ السلعة ، وجعل لكل منهما فسخ البيع في حالة الغبن ، فقد روي أن رجلاً ذكر للنبي (ص) يخلد في البيوع فقال : « إذا بايعت فقل لا خلافة » وعن أنس أن رجلاً على عهد رسول الله (ص) كان يبتاع ، وكان في عقده (يعني في عقله) ضعف ، فأبى أهله النبي (ص) ، فقالوا يا رسول الله احجر على فلان فإنه يبتاع وفي عقده ضعف فدعاه ونهاه فقال : « يا نبي الله : إني لا أصبر عن البيع . فقال : « إن كنت غير تارك للبيع فقل ها وها ولا خلافة » . والخلافة : الخديعة والمراد أنه إذا ظهر غبن جاز للمغبون أن يرد الثمن إن كان بائعاً وأن يرد المبيع إن كان مشترياً . وعلى ذلك فالمغبون يثبت له الخيار إلا أن هذا الخيار يثبت بشرطين أحدهما عدم العلم وقت العقد ، والثاني الزيادة أو النقصان الفاحش الذي لا يتغابن الناس بمثلها وقت العقد .

هذا من ناحية الغبن بالثمن . أما من ناحية التدليس فقد يحصل في البيع أن يُدلسَ البائعُ على المشتري السلعة . ومعنى تدليس البائع السلعة هو أن يكتم العيب عن المشتري مع علمه به أو يغطي العيب عنه بما يوهم المشتري عدمه ، أو يغطي السلعة بما يظهرها كلها جيدة ، وقد يختلف الثمن باختلاف المبيع ، لأجل التدليس ، وقد يرغب المشتري بالسلعة بسبب التدليس ، فقد يغطي البائع صندوق البرتقال بالجيد منه ، يضع في قلب الصندوق برتقالاً رديئاً أو مختلطاً ، وقد يقول عن بضاعته بأنها ألمانية وهي إيطالية ، إن ذلك كله تدليس يجعل الخيار للمشتري وعليه فإما أن يفسخ العقد أو يرضيه وليس له غير ذلك . وإذا أراد المشتري إمساك السلعة المعيبة أو المدلسة وأخذ الأرض ، أي الفرق بين ثمنها من غير عيب ، وثمنها بالعيب فليس له ذلك لأن النبي (ص) لم يجعل له أرضاً ، وإنما خيرة في شئين : « إن شاء أمسكها وإن شاء ردها » ، ولا يشترط أن يكون البائع عالماً بالتدليس أو العيب حتى يثبت الخيار في العيب كما يثبت في التدليس سواء بسواء .

والعيب هو الخروج عن المجرى الطبيعي لزيادة أو نقص موجب لنقص المالية ، لأن المبيع إنما صار محلاً للعقد باعتبار صفة المالية ، فما يوجب نقصاً فيها يكون عيباً .

وأما خيار الشرط فإنه ثابت بقوله « (ص) : « المسلمون عند شروطهم » والمراد أن يشترط المشتري في المبيع صفة مقصودة ، مما لا يعد فقده عيباً ، فإنه يصح اشتراطه ، ويصير الشرط مستحقاً ويثبت له خيار الفسخ عند عدم وجود الشرط سواء كان ما شرط أقل مما وجدته أو أكثر منه ، فيثبت له الخيار للحديث المذكور .

هذه أحكام الخيارات ، ومنها يتبين أنها أحكام تُزيل الضرر عن البائع والمشتري ، وترفع النزاع بينهما . ومن ذلك يتبين أن على المسلم أن يكون ببيعته نقياً . فكل من علم أن بسلعته عيباً يجب عليه أن يبين العيب للمشتري فإن لم يبيته فهو آثم عاصٍ ، لما روي عن النبي (ص) قال : « مَنْ بَاعَ عَيْباً لَمْ يُبَيِّنْهُ لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتِ اللَّهِ ، وَلَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَلْعَنُهُ » ، وقال : « لَيْسَ مَنَا مِنْ عَشْرَ » ، وهذا كله يجعل المسلم المتقيد بأحكام الله بعيداً عن الغش بدافع تقوى الله .

مع ذلك فإن الشرع لم يجعل المعاملات مبنية على الدافع الذاتي وحده ، بل جعلها مبنية عليه وعلى أحكام أخرى ترفع المنازعات فهو في الوقت الذي طالب به المسلم ببيان العيب وتقوى الله ، جعل للمشتري الخيار ، وجعل للبائع الخيار في بعض الأحيان ليقيم المعاملات بين الناس على أسس ثابتة ترفع النزاع ، وترفع الضرر عن المتابعين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين ، لأن أحكام المعاملات تطبق على جميع الناس .

بيع المزار على أصولها

بيع الثمار وهي على شجرها كضمان الليمون والزيتون والكروم وما شابه ذلك . فعن الناس من يضمن كرم الزيتون لسنتين أو ثلاث أو أكثر ، فيحرثه ويثقفه ويعتني به كل سنة ، ويأكل ثمره أكثر من سنة . والسبب في هذا الضمان أن الزيتون مثلاً لا يثمر كل سنة ثمرأ جيداً ، بل يثمر على الأغلب ثمرأ جيداً في سنة ، وفي سنة أخرى يثمر أقل من ذلك لأنه ينمي أغصاناً في سنة وثمرأ في أخرى . ولكي

يُسْمِرَ ثَمراً جيداً يحتاجُ إلى عنايةٍ من حرثٍ وثقيفٍ ونشدِيبٍ ، فيأخذهُ
الذي يضمنهُ لعدةِ سنواتٍ حتى يتمكنَ من العنايةِ به ، وخلصتهِ خدمةُ
كافيةٍ ليعطي ثَمراً كثيراً جيداً . وكما يجري ذلك في الزيتون يجري في
اللِّيمون وما شاكله من الشجر . ومن الناس من يضمنُ الزيتونَ
والليمونَ والعنبَ لسنةٍ واحدةٍ فيقدِّرُ ضمانه بتقدير ما على الشجر من
ثمر ، بغضِّ النظر عما إذا كان الثمر قليلاً أو كثيراً ، جيداً أو رديئاً .
والضمان من حيث هو شراءٌ للثمر لسنتين ، أو ثلاث أو أكثر . فضمانُ
الشجر لسنتين أو أكثر شراءٌ لثمرٍ معدومٍ ، لأنه غير موجودٍ فعلاً ،
وبَيْعُ المعدوم لا يجوز ، وهو من بابِ بَيْعِ الغرر . علاوةً على أن بَيْعَ
ثمر الشجر لسنتين ، أو ثلاث أو أكثر يعني بَيْعَ ما ليسَ عندك . وقد
نهى رسولُ الله (ص) عن هذا البيعِ قال : « لا تبِعْ ما ليسَ عندك »
وأما الضمانُ لِثَمَرِ شَجَرٍ ظاهرٍ الثمر ، فإنه بَيْعُ ثَمَرٍ موجودٍ على
الشجر والحكمُ الشرعي في هذا الضمانِ أي في شراءِ الثمر الموجودِ على
الشجر فيه تفصيلٌ حيث يُنظرُ فيه للثمر فإن كان صلاحه بادياً أي يمكنُ
الأكلُ منه فإنه يجوزُ الضمانُ ، أي يجوزُ بَيْعُ الثمر في هذه الحالة .
وإن لم يكن صلاحه بادياً أي لم يبدأ بالإطعام بعد ، فلا يجوزُ بيعه
وذلك لما روي عن جابر رضي الله عنه قال : « لقد نهى النبي (ص) عن
بَيْعِ الثمر حتى يطيب » ، ولما روي عنه أيضاً : « إن النبي (ص) ،
نهى عن بَيْعِ الثمر حتى يبدو صلاحه » وعن أنس بن مالك ، عن النبي
(ص) « أنه نهى عن بَيْعِ الثمرة حتى يبدو صلاحها » ، وقال رسولُ
الله (ص) « أُرِيتَ إذا منَعَ الله الثمرةَ بِمَ يأخذُ أحدكم مالَ أخيه »
فهذه الأحاديثُ كلها صريحةٌ في النهي عن بَيْعِ الثمرة قبل النضج ،
ويُسْتَدَلُّ بمنطوقِ هذه الأحاديثِ على عدمِ جوازِ بَيْعِ الثمرة قبلَ

أن يبدو صلاحها . ويستدل بمفهومها على جواز بيعها إذا بدا صلاحها وعلى ذلك فإن ضمان الشجر الذي ظهر ثمره يجوز إن بدأ يطعم ، ولا يجوز إذا لم يبدأ بالإطعام . ولكن إذا بيعت الثمرة على الشجرة وأصابته عاهة من العاهات فيجب على البائع أن يتزل من ثمن الثمر ما أصابته العاهة لما روي أن رسول الله (ص) قال : « من باع ثمراً فأصابته جائحة فلا يأخذ من أخيه شيئاً . على ماذا يأخذ أحدكم مال أخيه » ، والمراد بالجائحة الآفة التي تُصيب الثمار فتُهلكها . والآفات السماوية كالبرد والعطش والرياح والقحط . وأما إذا كانت المصيبة غير سماوية كالعطش الناشئ عن خراب مأكينة السقي والسرقة والحريق وما شاكل ذلك ، فلا يعتبر جائحة ، ولا يدفع البائع عن المشتري شيئاً إذ لا يدخل تحت مدلول الجائحة .

هذا حكم الله في بيع الثمر ، فيجب على المسلمين أن يتقيدوا بهذا الحكم فلا يقوم أصحاب البساتين ببيع ثمار بساتينهم قبل أن يبدو صلاحها ، ولا يجوز لمن يضمنون الثمار أن يضمنوها إلا في حالة واحدة وذلك حين يبدو صلاح الثمرة وهي على الشجر .

بيع السلم

قال رسول الله (ص) : « من أسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » . والسلم : السلف وزناً ومعنى . وهو أن يُسلم عيوضاً حاضراً في عيوض موصوف في الذمة إلى أجل ، أي أن يُسلم مالا ثمن السلعة ، ثم يقبضها بعد مدة في الأجل المعين . والسلم نوع من البيع يتعقد بما يتعقد به البيع بلفظ السلم

والسَّلَفُ . يُقَالُ : أَسْلَمَ وَأَسْلَفَ وَسَلَفَ . وَيُعْتَبَرُ فِيهِ مِنَ الشُّرُوطِ مَا يُعْتَبَرُ فِي الْبَيْعِ . وَقَدْ جَرَى تَعَامُلُ النَّاسِ بِالسَّلَمِ أَوِ التَّسْلِيفِ لِأَنَّهُمْ فِي حَاجَةٍ إِلَيْهِ . وَلَا سِوَا الْفَلَاحِينَ وَالتَّجَارِ . فَإِنَّ أَرْبَابَ الزَّرْعِ وَالثَّمَارِ يَحْتَاجُونَ إِلَى النَّفَقَةِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَعَلَيْهَا . لِيُتِمُّوا مَا نَحْتَاجُ إِلَيْهِ تِلْكَ الزَّرْعِ وَالثَّمَارِ مِنْ أَعْمَالٍ . وَقَدْ يَعُوزُهُمُ الْمَالُ فَلَا يَجِدُونَهُ فَيَبِيعُونَ مَحَاصِلَهُمْ قَبْلَ خُرُوجِهَا بِثَمَنِ مُعْجَلٍ يَقْبِضُونَهُ حَالًا فِي مَجْلِسِ الْعَقْدِ وَيُسَلِّمُونَ السَّلْعَةَ لِلْمُشْتَرِي عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ الْمَضْرُوبِ . إِنْ التَّجَارَ قَدْ يَبِيعُونَ بِضَاعَةً غَيْرَ مَوْجُودَةٍ فَعَلًا إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ يَعِينُونَهُ ، وَيَقْبِضُونَ الثَّمَنَ فِي مَجْلِسِ الْعَقْدِ عَلَى أَنْ يَسَلِّمُوا الْبَضَاعَةَ عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ الْمَضْرُوبِ . وَجَوَازُ السَّلَمِ ثَابِتٌ بِالسَّنَةِ ؛ فَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : « قَدِمَ النَّبِيُّ (ص) الْمَدِينَةَ ، وَهُمْ يُسَلِّفُونَ فِي الثَّمَارِ السَّنَةَ وَالسَّتَيْنِ ، فَقَالَ : « مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ » ، وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي أَبِزَى وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى . قَالَا : « كُنَّا نُنْصِبُ الْمَغَانِمَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَكَانَ يَأْتِينَا أَنْبَاطُ الشَّامِ فَتُسَلِّفُهُمْ فِي الْخِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّيْتِ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ، قِيلَ : أَمَا كَانَ لَهُمْ زَرْعٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ ؟ قَالَا : مَا كُنَّا نَسْأَلُهُمْ عَنْ ذَلِكَ » ، وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ : « مَنْ أَسْلَفَ سَلَفًا فَلْيُسَلِّفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ » ، فَهَذِهِ الْأَحَادِيثُ كُلُّهَا دَلِيلٌ ظَاهِرٌ عَلَى جَوَازِ السَّلَمِ . أَمَّا مَا هِيَ الْأَشْيَاءُ الَّتِي يَجُوزُ فِيهَا السَّلَمُ ، وَالْأَشْيَاءُ الَّتِي لَا يَجُوزُ فِيهَا السَّلَمُ ؛ فَإِنَّهُ وَاضِحٌ فِي الْحَدِيثِ وَالْإِجْمَاعِ ، وَذَلِكَ أَنَّ السَّلَمَ بَيْعٌ مَا لَا يَمْلِكُ وَيَبِيعُ مَا لَمْ يَقْبِضْ وَهُمَا مَمْنُوعَانِ .

وَقَدْ اسْتَنْفَتِ السَّلَمُ مِنْهَا بِالنَّصِّ فَخَصَّصَ الْمَنْعَ فِي غَيْرِهِ ، وَلِذَلِكَ لَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الَّذِي بَصَحَ فِيهِ السَّلَمُ مُنْصَوِّصًا عَلَيْهِ . وَبِالرَّجُوعِ

إلى النصوص نجد أن السلم يجوز في كل ما يكال ويوزن لقول رسول الله (ص) : « في كيل معلوم ووزن معلوم » ، كما يجوز في كل معدود وقد انعقد الإجماع على أن السلم في الطعام جائز . والطعام لا يخلو من كونه مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً فتعلق الحكم بكل ما يقدر به الطعام من كيل أو وزن أو عدد كتعلق القبض به من كونه مما يحتاج إلى قبض . إلا أنه لا بد أن تكون الأشياء المسلم بها مضبوطة الصفة كفتح حوراني ، وتمير عراقي ، وقطن مصري ، وحرير هندي ، ومضبوطة الكيل أو الوزن كصاع شامي ، ورطل عراقي ، وكالكيلو ، والبير . أي لا بد أن يكون الكيل والميزان معروفين موصوفين ، وكما يجب معرفة جنس المسلم به ، وجنس ما يكال وما يوزن ، كذلك يجب أن يكون البيع لأجل ، وأن يكون الأجل معلوماً فلا يصح السلم في الحال . بل لا بد أن يشترط الأجل لقول النبي (ص) : « إلى أجل معلوم » فدل على أن الأجل شرط في صحة السلم . على أنه إذا كان حالاً ولم يُعَيَّن له أجل فلا يسمى سلفاً ، لأن الذي يجعله سلفاً وسلفاً هو تعجيل أحد العوضين ، وتأخير العوض الآخر . ولا بد أن يكون الأجل معلوماً ، لقول النبي (ص) : « إلى أجل معلوم » وتعين الأجل إنما يكون بشهر أو سنة مثلاً ، أو إلى تاريخ كذا ، بحيث لا يتفاوت فيه تفاوتاً كثيراً . وكذلك لا بد أن يكون الثمن معلوماً لقوله (ص) : « فيسلف في ثمن معلوم » ولا يجوز أن يكون الثمن إلا مقبوضاً حالاً في مجلس العقد فإن تفرق المتبايعان قبل قبض الثمن جميعه بطلت الصفقة كلها ، لأن التسليف في اللغة العربية التي خاطبنا بها رسول الله (ص) هو أن يُعطي شيئاً في شيء . فمن لم يدفع ما أسلف فإنه لم يسلف شيئاً ،

ولأنما وعدَ بآنٍ يُسَلَفَ . فلو دَفَعَ البَعْضَ دونَ البعضِ ، أَكْثَرَهُ كَانَ
أَوْ أَقْلَهُ ، صَحَّ السَّلَمُ فِيمَا قَبِضَ وبَطُلَ فِيمَا لَمْ يَقْبِضْ .

فَقَبِضَ الْبَائِعُ الثَّمَنَ مِنَ الْمُشْتَرِي شَرْطًا لَصَحَةِ السَّلَمِ . أما وجودُ
السَّلعةِ الْمُبَاعَةِ حِينَ الْبَيْعِ فَلَيْسَ بِشَرْطٍ .

فالسَّلَمُ جَائِزٌ فِيمَا لَا يُوجَدُ حِينَ عَقْدِ السَّلَمِ ، وفيما يوجَدُ ، وإلى
مَنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ وَلَنْ لَيْسَ عِنْدَهُ شَيْءٌ ، لِأَنَّ النَّبِيَّ (ص) حِينَ قَدَّمَ
الْمَدِينَةَ كَانُوا يُسَلِّفُونَ فِي الثَّمَارِ السَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الثَّمَارَ
لَا تَبْقَى هَذِهِ الْمُدَّةَ ، وَالرَّسُولُ لَمْ يَنْتَهَهُمْ عَنِ السَّنَةِ وَالسَّنَتَيْنِ ، بَلْ
أَقَرَّهُمْ عَلَى ذَلِكَ ، وَعَلَيْهِ فَيَجُوزُ أَنْ يُدْفَعَ ثَمَنُ سِلْعٍ تُسَلَّمُ بَعْدَ
مُدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ ، كَانَتْ مَوْجُودَةً أَمْ لَمْ تَكُنْ . وَلَكِنْ يُشْرَطُ أَنْ لَا يَكُونَ
فِي الثَّمَنِ غَبْنٌ فَاحِشٌ ، بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ ثَمَنَ الْمِثْلِ بِحَسَبِ
سَعْرِ السَّلَمِ فِي السُّوقِ عِنْدَ عَقْدِ الْبَيْعِ لَا عِنْدَ اسْتِلَامِ السَّلعةِ . فَكَمَا
يَحْرُمُ أَنْ تَبَّيعَ سَلْعَةٌ مُعَجَّلَةٌ الْقَبْضِ بِثَمَنِ مُؤَجَّلٍ بِغَبْنٍ فَاحِشٍ
كَذَلِكَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَبَّيعَ سَلْعَةٌ مُؤَجَّلَةٌ الْقَبْضِ بِثَمَنِ مُعَجَّلٍ الْقَبْضِ
بِغَبْنٍ فَاحِشٍ . وَالغَبْنُ فِي السَّلَمِ حَرَامٌ ، وَإِذَا ظَهَرَ غَبْنٌ فِي بَيْعِ
السَّلَمِ كَانَ حُكْمُهُ كَحُكْمِ الْغَبْنِ فِي الْبَيْعِ فَإِنَّ لِلْمَغْبُونِ فسخَ
الْبَيْعِ بِرَدِّ الثَّمَنِ وَاسْتِرْدَادِ الْمَبْعُوعِ ، وَلَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنَ الْبَائِعِ الْمُبْلَغِ
الَّذِي غَبِنَ بِهِ . وَالغَبْنُ الْفَاحِشُ يُقَدَّرُ بِتَقْدِيرِ التَّجَارِ الْأَمْنَاءِ فَمَا يَتَّبِعُونَهُ
غَبْنًا يَكُونُ غَبْنًا .

وعلى هذا فَإِنْ مَا يَفْعَلُهُ الْمُسْلِمُونَ مِنَ السَّلَفِ وَالتَّسْلِيفِ جَائِزٌ فِي كُلِّ
مَا يَكُونُ مُكْيَلًا أَوْ مَوْزُونًا ، أَوْ مَعْدُودًا ، سِوَاهُ مَا كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ وَغَيْرُ
جَائِزٍ فِي غَيْرِ ذَلِكَ .

بَيْعُ السِّلْعِ قَبْلَ تَسَامٍ مُلْكِيهَا حَرَامٌ

يُلاحَظُ على المسلمين بعدَ أن احتلَّ المستعمرُ بلادَهُمْ ، وطبقَ عليهم النظامَ الرأسماليَّ ، أنهم أَلِفُوا هذا النظامَ ، واندَقَعُوا في تطبيقِهِ على أنفُسِهِمْ ، مع أَنَّهُ نظامٌ يُخَالِفُ عقيدَتَهُمْ ، ولم يقتصِرِ الأمرُ على ذلكَ ، بل تجاوزَوه إلى نسيانِ تطبيقِ أحكامِ الشرعِ عليهم وإهمالِ ملاحظتها عندَ القيامِ بأعمالِهِمْ . وتراهمُ على العمومِ حينَ يباشرونَ أعمالهم في علاقاتِهِمْ مع الناسِ ، لا يدورُ بخلدِهِمْ سوى هذه المنافع ، وما في المعاملاتِ من أرباحٍ . ولا يمتنعونَ عن القيامِ بِعَمَلٍ ، لأنَّ الشرعَ حرَّمَهُ ، ولا يأتونَ عملاً لأنَّ الشرعَ حَلَلَهُ ، بل الممنوعُ عندهُمْ ما منَعَهُ القانونُ ، أو ما كانَ عَيْباً في عُرْفِ النَّاسِ والخاصُّ ما أجازَهُ القانونُ . وما اصطَلَحَ الناسُ على التعاملِ بِهِ . وقد اندفعوا في المعاملاتِ على هذا الأساسِ ، وتركوا أحكامَ الشرعِ وراءهم ظهرياً بالرَّغمِ من محافظتِهِمْ على الصَّلَاةِ واعتقادِهِمْ بالإسلامِ ، وقد أدَّى الإهمالُ في تطبيقِ الأحكامِ إلى نسيانها لَأَنَّها لم تَعُدْ لازِمةً في حياتهم العامَّةِ . وبكفي أنْ يَحْفَظَهَا الفُقَهَاءُ وَيَطَّلِعَ عَلَيْهَا المُشَايخُ ، ومن هنا كانتِ المِهْمَةُ التي يَضْطَلِعُ بِهَا حَمَلَةُ الدَّعْوَةِ الإِسْلَامِيَّةِ هِيَ : التذكيرُ بأحكامِ اللهِ ، والإنذارُ بِوُجوبِ تطبيقِها ، وشرحُ هذه الأحكامِ ، وبيانُ الرأْيِ الإِسْلَامِيِّ فيها . ولَمَّا كانَ المالُ منْ أَمَمٍ ما يسعى الناسُ للحصولِ عليه لم يَكُنْ بُدٌّ منْ دوامِ تذكيرِ المسلمينَ بأنَّ حيازَتَهُ لا يجوزُ أنْ تكونَ إلاَّ بسببِ منْ الأسبابِ التي أباحها الشرعُ للمسلمِ ، وما اعتادَهُ المسلمونَ فسفي معاملاتِ البَيْعِ وإقْدامِهِمْ على بَيْعِ ما يَمْلِكُونَ على أَمَلٍ أنْ يَمْلِكُوهُ ،

فكثيرٌ من الباعة الذين لا يملكون السلعة حال طلبها ، يذهبون لمن يملكها ويشترونها منه ، ثم يسلّمونها لمن طلبها منهم . وهذا الأسلوب غيرُ جازٍ شرعاً ، وكثيرٌ من الناس من يشتري الحبوب أو الفاكهة من الفلاح ثم يبيعها قبل أن يقبضها لاعتقاده بأنه باع ما يملكه ، دون أن يفكر بأحكام الشرع ، ودون أن يعلم ما إذا كانت الصفقة التي اشتراها تمت أم لا .

وهكذا دأب الناس على بيعٍ سَلَعٍ لا يملكونها بعد ، كما دأبوا على بيعٍ ما ملكوا من السلع ، دون أن يفكروا بأحكام الشرع أو يعلموا ما إذا كان ذلك حلالاً أم حراماً . ولذلك كان لا بد من بيان حكم الشرع في مثل هذه البيوع .

والحكم الشرعي فيها يختلف باختلاف بيعٍ ما لا يملكه أو يملكه ولم يقبضه ، ولكل واحد حكم . أما بالنسبة لبيعٍ ما لا يملكه فلا يجوز مطلقاً في شيء ، لأن عقد البيع إنما يقع على الملك ، وما لم يكن مملوكاً بعد لا يقع عليه عقد البيع لأن ما وقع عليه العقد غير موجود ، وقد نهى رسول الله (ص) عن بيعٍ ما لا يملكه البائع . روي عن حكيم بن حزام قال : « قلتُ يا رسول الله يأتيني الرجل فيسألني عن البيع وليس عندي ما أبيعُه منه ، ثم أبتاعُه من السوق » ، فقال : « لا تبع ما ليس عندك » ، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : « قال رسول الله (ص) : « لا يجل سلف وبيع ولا بيع ما ليس عندك » ، وهذا يدل على أن كل ما كان غائباً خارجاً عن الملك لا يجوز بيعه مطلقاً ، فبيع التاجر السلعة قبل أن يشتريها ، وبيع المستورد البضاعة قبل أن يعقدها صفقتها لا يجوز مطلقاً لأن البائع لا يملك ما باعه ، وللهي الوارد في الحديث الشريف .

وأما بالنسبة لبَيْع ما مَلَكَهُ ولم يَقْبِضْهُ ، ففيه تفصيل فإن كان مما يحتاج إلى قبضه كالطعام فحكمه حكم بيع ما لا يملك ، لقول النبي (ص) : « مَنْ ابتاع طعاماً فلا يبيعه حتى يستوفيه » ، ولما روي : أن النبي (ص) لما بعث عتاب بن أسيد إلى مكة قال : « انهم عن بيع ما لم يقبضوه » وذلك لأنه إذا وقع البيع على مكيل ، أو على موزون أو على معدود فتكلف قبل قبضه فهو من مال البائع ، ولا شيء على المشتري وينتهي حقه كاملاً ، وبذلك لا يكون قد تم عليه ملكه فلا حق له ببيعه قبل قبضه .

إلا أن هذا كله إذا لم يكن متعيناً ، كما لو اشترى ذراع قماش من ثوب ، أو قطار قطن من مخزن ، أو رطل زيت من جرة . أما إذا كانت السلعة متعينة بالإشارة إليها كما لو باع جرة الزيت هذه ، أو صندوق التفاح هذا ، أو هذا القطن ، فإنه يجوز له بيعها قبل قبضها ، لأنها تتلف على المشتري إذا تلفت لا على البائع . وهذا كله إذا كانت السلعة مما يحتاج إلى قبضه . أما إذا كانت السلعة مما لا يحتاج إلى قبضه ، وهو ما كان غير مكيل ولا موزون ولا معدود فإنه يجوز بيعها قبل قبضها ، لأنها من مال المشتري ، إذ لو تلفت عند البائع تلفت على المشتري لا على البائع ، لما روي عن ابن عمر : أنه كان على بكر صعب . يعني جملاً صعباً لعمر - فقال النبي (ص) لعمر : « بعنيبه » . فقال : « هو لك يا رسول الله » ، فقال النبي (ص) : « هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت » . فاشترى الرسول (ص) الجمل من عمر ، ووهبه لعبد الله ابن عمر قبل أن يقبضه ، وهذه ظاهرة التصرف في البيع بالهبة قبل قبضه .

وبناء على هذا فإن ما سار عليه التجار من بيع البضاعة قبل أن يشتروها

كما يحصل عادة من أنهم يبيعون السلعة ثم يذهبون لشرائها ، وإحضارها للمشتري ، أو من بيعهم بضاعة ، ثم شرائها من تاجر آخر على التلفون ، ثم إحضارها وتسليمها للمشتري بخالف الشرع . وهو بيع باطل لا ينعقد فيحرم عليهم ملكه كما يحرم عليهم ربحه .

وكذلك ما اعتادوه من بيع البضاعة التي اشتروها قبل أن يتسلموها وكانت مما يحتاج إلى قبض .

البيع بالنفسي والدين

قال رسول الله (ص) : « إنما البيع عن تراض » ولصاحب السلعة أن يبيعها بالسعر الذي يرضاه ، وله أن يمتنع عن بيعها بالسعر الذي لا يرضاه . ولهذا يجوز لصاحب السلعة أن يجعل لسلعته ثمينين ، ثمناً حالاً وثنماً مؤجلاً ، أو ثمناً بالنفسي لعدة آجال . ولذلك يجوز أن يساوم البائع المشتري بأي الثمينين قبل الشراء ، ويجوز أن يساوم المشتري البائع بأي الثمينين قبل البيع . وهذه كلها مساومة على الثمن وليست بيعاً ، فإذا اتفقا على سعر معين وباع البائع المشتري بالسعر الحالي فقبل المشتري ، أو باعه بالسعر المؤجل فقبل المشتري ، فإن ذلك صحيح ، لأنه مساومة على البيع وليست مبيعاً . والمساومة جائزة ، فإن الرسول (ص) ساوم ، فقد روي عن أنس (رضي) « أن النبي (ص) باع قدحاً وحلساً بثمن يزيد » وبيع الزائدة هو المساومة . وكذلك يجوز للبائع أن يبيع سلعته بثمينين أحدهما يكون نقداً والآخر نسيئة . فلو قال شخص لآخر : بعثك هذه الساعة بثلاثين ليرة لبنانية نقداً . وبأربعين نسيئة ، فقال : اشتريت نقداً بثلاثين ، أو نسيئة بأربعين ، صح

البيع . ففي هذا المثال حصلت المساومة على ثمينين ولكن البيع تم على ثمن واحد . قال الله تعالى : « وأحل الله البيع » . وهذا عام . فإذا لم ينص الشرع على تحريم نوع معين من البيع ، فإن البيع يكون حلالاً ، لعموم قوله تعالى : « وأحل الله البيع » : هذا النص فيشمل جميع أنواع البيع ويدل على أنها حلال ، إلا الأنواع التي ورد نص في تحريمها ، فأنها تصبح حراماً بالنص مستثناة من العموم . ولم يرد نص في تحريم جعل ثمينين للسلعة ، ثمن معجل و ثمن مؤجل فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآية . وأيضاً فقد قال (ص) : « إنما البيع عن تراض » والمتبايعان هنا كانا بالخيار وتم البيع برضاهما . وقد نص جمهرة الفقهاء على أنه يجوز بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل تأخير دفع الثمن . وقال علي (ع) « من ساءم بثمينين أحدهما عاجل والآخر نظيرة فليس أحدهما قبل الصفقة » ومن ذلك يتبين أن ما يفعله التجار من بيع سلع بثمينين ، ثمن معين إذا دفع نقداً ، و ثمن أزيد إذا دفع نقبسطاً ، فإن هذا مبيع جائز ، والحكم الشرعي فيه أنه حلال ، وما يفعله بعض الفلاحين وأصحاب البساتين من شراء البذار أو الماشية أو الآلات ، وما شابهتها واشترط دفع ثمنها مؤجلاً إلى الموسم بزيادة الثمن مقابل تأجيل الدفع . فذلك جائز ، إلا أنه يشترط في زيادة الثمن المؤجل محل الثمن الحالي للسلعة الواحدة أن لا يكون هنالك غبن فاحش كما يفعله المرابون . فإذا كان في هذا البيع غبن كان الغبن هو الحرام وليس البيع مؤجلاً بثمن أزيد عن الثمن الذي يدفع نقداً .

السَّمَسَرَةُ

قال رسول الله (ص) : «دُعُوا النَّاسَ يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ
فَإِذَا اسْتَنْصَحَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَلْيَنْصَحْ لَهُ» وباستعراض التجارة وأحوال البيع
والشراء نجدُ الناسَ فيها يَرْزُقُ اللَّهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ ، فكثيراً ما نجدُ
تجاراً كباراً يقومونَ بشراء بضائعٍ لصغارِ التجارِ على أن يأخذوا نسبةً مئويةً
من الربحِ على ما يشترطونه لهم ، كواحدٍ في المائة مثلاً ، وغالباً ما يكونُ
هؤلاء من تجارِ الحملةِ ويسمّونَ ذلكَ «كومسيونا» ويجري هذا في البضائعِ
كافةً ، كالأقمشةِ والحلوياتِ والورقِ والماكيناتِ وما شابهَ ذلكَ .

ويجري أيضاً بين الشركاتِ الكبيرةِ وبين بائعيِ الحملةِ ويسمّونَ متعهدينَ أو
وكلاءَ بيعٍ . فيتعهدُ هؤلاءُ ببيعِ ما تُنتجهُ الشركاتُ ويأخذونَ منها ربحاً
معلوماً هو نسبةٌ معينةٌ بالمائةِ على ما يبيعونَ . وتجري بيوعٌ بواسطةِ اشخاصٍ
يعملونَ عندَ التاجرِ أو المصنعِ ، فهؤلاءُ يعرضونَ البضاعةَ على الناسِ
ويبيعونها لهم . وينفذُ بيعَهُمْ ولهم من التاجرِ أو المصنعِ الذي يعملونَ عندهُ
أجرةٌ معينةٌ على عمليةِ عرضِ البضاعةِ سواءَ باعوا أم لم يبيعوا . ولهم أجرةٌ
معينةٌ على كلِّ صفقةٍ بيعٍ يبيعونها هي نسبةٌ مئويةٌ معينةٌ من الثمنِ الذي
يبيعونَ فيه . وهكذا تجري وساطةُ بين البائعِ والمشتري في المصانعِ والشركاتِ
ولدى التجارِ والزبائنِ في كلِّ شيءٍ . ونجري في الحضارِ والقواكمِ ، كما
نجري في القماشِ والحلوياتِ وغيرها . ففي سوقِ الحضرةِ يبيعُ التاجرُ الحضرةَ
لحسابِ الفلاحِ لقاءَ عمولةٍ يأخذُها من الفلاحِ .

وهذه الأعمالُ كلها سمسرةٌ والقائمونَ بها سماسرةٌ ، لأنَّ السمسارَ
هو القيمُ بالأمرِ والحافظُ له . ثم استعملَ في الشخصِ الذي يتولّى البيعَ والشراءَ ،

وقد عرّف الفقهاءُ السمسارَ بأنه اسم لمن يعمل للغير بأجرٍ بيعاً وشراءً . وهو يصدّقُ على الدلالِ . فإنه يعمل للغير بأجرٍ بيعاً وشراءً . والسمسرةُ والدلالةُ حلالٌ شرعاً ، وتعتبرُ من الأعمال التجارية . فقد رَوَى قيسُ بنُ أبي غرزةَ الكِنَافِيُّ قال : كنا نبتاعُ الأسواقَ في المدينة ونسمي أنفسنا سمسرةً فخرجَ علينا رسولُ الله (ص) فسمّانا باسمٍ هو أحسنُ من اسمنا قال : « يا معشرَ التجارِ ، ان البيعَ يحضرُهُ اللغو والحلفُ فشوبوه بالصدقةِ » ومعناه أنه قد يبالغُ في وصفِ سلعته حتى يتكلمَ بما هو لغوٌ أي زيادة عما يجبُ من القولِ وقد يمازفُ في الحلفِ لترويجِ سلعته فيندبُ إلى الصدقةِ ليمحوَ ذلكَ . هذا دليلٌ على أن السمسرةَ حلالٌ شرعاً . إلا أنه لا بد من أن يكونَ العملُ الذي استؤجرَ عليه للبيعِ والشراءِ معلوماً ، إما بالسلعةِ وإما بالمدةِ ، وان يكونَ الربحُ أو العمولةُ أو الأجرةُ معلومةً . وعلى ذلكَ فالسمسرةُ بمعناها المعروف بين التجارِ وبين الناسِ منذ عهدِ الرسولِ (ص) حتى اليومِ يعتبرُ كسبُ أصحابها من الكسبِ الحلالِ .

الإجارة

الإجارةُ : عقدٌ على المنفعةِ بعوضٍ ، ويدخلُ تحتها ثلاثةُ أنواعٍ :

- (١) عقدٌ على منفعةِ العينِ .
- (٢) عقدٌ على منفعةِ العملِ .
- (٣) عقدٌ على منفعةِ الشخصِ .

والإجارةُ بأنواعها الثلاثةُ جائزةٌ شرعاً . قالَ الله تعالى : « ورفعنا بعضهم فوقَ بعضٍ درجاتٍ ليتخذَ بعضهم بعضاً سُخْرِيّاً » وقوله تعالى : « فإن أرضعنَ لكم فأتوهنَّ أجورَهُنَّ » ، وقالَ (ص) « من استأجرَ أجيراً فليعلمنه أجره » . وقالَ : « أعطوا الأجيرَ أجره من قبل أن يجفَّ عرقه » .

الأَجِيرُ

عقدُ الإجارة الذي يردُّ على منفعة العملِ وعلى منفعة الشخصِ هو الذي يتعلقُ بالأجيرِ ، والأجيرُ هو الذي أجرة نفسه . وقد أجازَ الشرعُ إجارة الشخصِ لمنفعة تحصلُ منه ، كالخدمة في المنازلِ والمكاتبِ والحقولِ ونحوها ؛ أو لمنفعة تحصلُ من عمله كالهندسة ونحوها . وحتى تنعقدَ الإجارةُ فإنه يُشترطُ لآنعقادها أهليةُ العاقدِ بِنِ بَأَن يكون كلُّ منهما عاقدًا مميزاً . فلا تنعقدُ إجارةُ المجنونِ ولا إجارةُ الصبيِّ غيرِ المميزِ . ولو انعقدتِ الإجارةُ فإنه يُشترطُ لصحتها رضاُ العاقدين ، وكونُ المعقودِ عليه - وهو المنفعة - معلوماً على وجهٍ يمنعُ المنازعةَ . وهذا العلمُ بالمنفعةِ بالنسبةِ للأجيرِ تارة يكونُ ببيانِ المدةِ ، وتارة يكونُ بتحديدِ المنفعةِ أو وصفِ العملِ المطلوبِ وصفاً تفصيلياً ، وتعيينِ ما يعملُ الأجيرُ أو تعيينِ كيفيةِ عمله . وعلى ذلك لا تصحُ إجارةُ المكرهِ ولا تصحُ إجارةُ المنفعةِ المجهولةِ .

الأَجْرَةُ

يُشترطُ أن يكونَ مالُ الإجارةِ معلوماً بالمشاهدةِ أو الوصفِ الراجعِ للجهالةِ . قال (ص) « من كان يؤمنُ بالله واليومِ الآخرِ فلا يستعملنُ أجيراً حتى يُعلمَ أجره » إلا أنه لا تُشترطُ القيمةُ في الأجرةِ كما لا تُشترطُ القيمةُ في ثمنِ المبيعِ . والفرقُ بين القيمةِ والثمنِ أن القيمةَ هي ما توافقُ مقدارَ مالِيَةِ الشيءِ وتعادلهُ بحسبِ تقويمِ المقومينِ . وأما الثمنُ فهو ما يقعُ بهِ التراضيُ وفقَ القيمةِ أو أزيدَ أو أنقصَ . ولا يُشترطُ أن تكونَ أجرةُ الأجيرِ قيمةَ العملِ ، لأنَّ القيمةَ لا تكونُ بدلاً في الإجارة فيجوزُ

ان تكون الأجرة أكثر من قيمة العمل ويجوز أن تكون أقل من قيمته .
 فلو استأجر شخص أجيراً بأجرة معلومة ليصوغ له قطعة ذهب او فضة
 صياغة معلومة فهو جائز ، لأنه استأجر لعمل معلوم فلا تشرط المساواة
 بين الأجرة وبين ما يعمل فيه من الفضة أو الذهب ، لأن ما يشرط له من
 الأجرة هو مقابل العمل فقط . وما صلح لأن يكون بدلاً في البيع كالنقود
 ونحوها صلح لأن يكون بدلاً في الاجارة أي ما صلح لأن يكون ثمناً صلح
 لأن يكون أجرة . وأما ما لا يصلح أن يكون ثمناً في البيع فيجوز أن يكون
 بدلاً في الاجارة . فانه لا يجوز أن يبيع دابة بسكنى دار سنة مثلاً ولكن
 يصح أن يستأجر بستاناً بسكنى دار . لأن البيع هو مبادلة مال بمال ، فمعادلة
 المال بالمنفعة لا تعتبر بيعاً ، بخلاف الإجارة فهي عقد على المنفعة بعوض ،
 وهذا العوض لا ضرورة لأن يكون مالاً بل قد يكون منفعة .

تقدير الأجرة

عرفت الإجارة بأنها عقد على المنفعة بعوض . وهذا العقد يرد على
 ثلاثة أنواع كما ذكرنا سابقاً ، احدها نوع يرد على منافع الأعيان
 كاستئجار الدور والدواب والسيارات وما أشبه ذلك . فالمعقود عليه هو
 منفعة العين .

وثانيها نوع يرد على منافع الأعمال كالحياطة والهندسة وما أشبه ذلك ،
 فالمعقود عليه هو منفعة العمل .

وثالثها نوع يرد على منافع الأشخاص كالتخادم والحصاد وما أشبه
 ذلك ، فالمعقود عليه هو الانتفاع بجهود الشخص فهذه الأنواع الثلاثة كان
 المعقود عليه فيها هو المنفعة التي في كل واحد منها ، فيكون الشيء الذي

جرى عليه العقد هو المنفعة ، والمال المسمى هو مقابل هذه المنفعة . وعليه فإن الأساس الذي يُبنى عليه تقدير الأجرة هو المنفعة التي تُعطى تلك العين أو يعطى ذلك العمل أو ذاك الشخص ، وليست هي بالنسبة للعمل قيمة الشيء الذي يعمل فيه ولا ثمنه ، وليست هي بالنسبة للأجير انتاجه كما أنها ليست سداد حاجة الأجير . ولا دخل لارتفاع مستوى المعيشة وانخفاضها في تقدير الأجرة وإنما يرجع تقديرها لشيء واحد فقط هو المنفعة ، لأنها عقد على المنفعة بعوض . وتقدر الأجرة بحسب تقدير المنفعة التي جرى عقد الإجارة عليها . وحين الاختلاف على مقدار الأجرة لا تُقدر بالبينة والحجة ، إذ لا شأن للبينة في ذلك ، لأنه لا يُراد إثبات الأجرة . وإنما يراد معرفة مقدارها ، وتقدر بتقدير الخبيرين بالمنفعة التي جرى عليها عقد الإجارة ، والخبيرين بتقدير عوضها .

هذا من ناحية أساس الأجرة أو بعبارة الاقتصاديين الوحدة التي يجري عليها تقدير الأجرة . أما من ناحية تفاوتها فأنها تتفاوت بتفاوت المنفعة في الأشخاص ، وفي العمل الواحد ، وفي الأعمال المختلفة ، وفي الزمان والمكان . فتفاوت أجره الخدم الذين وردّ العقد على منافع اشخاصهم بتفاوت الجهد الذي يبذلونه ، فتقدر الأجرة للقوي كذا وللضعيف كذا ، أو ساعات معينة من العمل بمقدار معين من الأجرة . ولل ساعات الأكثر أجره أكثر ، ولل ساعات الأقل أجره أقل وهكذا ... ويجري تقدير الأجرة للعمل الواحد الذي وردّ عقد الإجارة فيه على منفعة العمل بمقدار معين ، وتتفاوت بين الأشخاص من الذين يعملون في هذا العمل بتفاوت اتقانهم له كالمهندسين مثلاً ، فتعطى للمهندس أجره معلومة ، وتتفاوت بين المهندسين بتفاوت إتقانهم . وكذلك يجري تقدير الأجرة للأعمال المختلفة بحسب المنفعة المقصودة منها عند الاستئجار . وتتفاوت الأجرة لهذه الأعمال

بتفاوت منفعتها عند المجتمع ، فيكون أجر المهندس كذا وأجر البناء كذا ، وهكذا ...

ويجري تقدير الأجرة للأشخاص وللعمل الواحد وللأعمال المختلفة في زمان غير تقديرها في زمان آخر فيعطى العامل في الليل أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في النهار . ويُعطى العامل في الصحراء أكثر من عامل يعمل في نفس العمل في المدينة . ويجوز تقدير الأجرة مؤقتة بوقت معين كالساعة واليوم والشهر والسنة .

مقدار الأجرة

أجر الأجير يكون أجراً مسمى ، ويكون أجر المثل . أما الأجر المسمى فهو الأجرة التي ذُكرت وتعيّنت وقت العقد . ويُعتبر من الأجر المسمى أجرة العمالة الذين عرفت أجرة كل منهم كالموظفين في درجة معينة أو كعمال في مصنع معين معروفة أجرة العامل فيه . ولذلك إذا استخلفت عمالاً أو موظفين وسميت لهم أجرتهم فيكون المسمى هو أجرهم . وإن لم تسم أجرتهم يُنظر إن كانت معلومة فتعطى لهم وتُعتبر أجراً مسمى وإن لم تكن الأجرة معلومة فيعطى لهم أجر المثل ، وأجر المثل هو أجر مثل العمل ومثل العامل ، أو أجر مثل العامل فقط . ويلزم تقدير أجر المثل من قبل ذوي الخبرة ، ويلزم أهل الخبرة بتعيين الأجرة بالنظر إلى شخص الأجير وعند تقدير أجر المثل ينبغي أن يُنظر إلى ثلاثة أمور : الأول : إذا كانت الإجارة واردة على المنفعة أن يُنظر إلى الشيء الذي تساوي منفعته منفعة المأجور .

الثاني : إذا كانت الإجارة واردة على العمل أن يُنظر إلى الشخص المماثل للأجير بذلك العمل .

الثالث : أن يُنظرَ إلى زمانِ الإيجارِ ومكانِهِ ، لأنَّ الأجرةَ تنفاوتُ بتفاوتِ المنفعةِ والعملِ والزمانِ والمكانِ .

وأجرُ المثلِ تتوقفُ معرفتُهُ على أهلِ الخبرةِ ، فلا تجوزُ إقامةُ البينةِ عليه من المدعي ، بل يجبُ أن يقدِّرهُ أهلُ الخبرةِ غيرُ المتحيزين ، فينتخبهم الخصمانِ بالاتفاقِ ، وإن لم يتفقا فينتخبهم الحاكمُ .

رفعُ الأجرةِ

يجوزُ تعجيلُ الأجرةِ ويجوزُ تأجيلُها . فإذا اشترطَ العاقدانِ تعجيلَ الأجرةِ أو تأجيلَها يراعى شرطُهما . قال (ص) « المسلمونَ عندَ شروطِهِم » ، فيُعتبرُ ويراعى كلُّ ما اشترطَ العاقدانِ ، وأمّا إن لم يشترطَا شيئاً في تعجيلِ الأجرةِ أو تأجيلِها يُنظرُ ، فإذا كانتِ الأجرةُ مؤقتةً بوقتٍ معينٍ كالشهريةِ والسنويةِ ، يلزمُ إيفاءُها عندَ انقضاءِ ذلكَ الوقتِ ، فلو كانتِ مشاهرةً تُؤدَّى عندَ نهايةِ الشهرِ ، وإن كانتِ مساهمةً ففي ختامِ السَّنَةِ . أمّا إذا كانتِ الإجارةُ على عملٍ ، مثلَ خياطةِ ثوبٍ أو تصليحِ سيارةٍ أو صنعِ خزانةٍ أو ما شاكلَ ذلكَ ، فإنه يلزمُ إيفاءُها عندَ الانتهاءِ من العملِ ، لقولِ رسولِ الله (ص) « اعطوا الأجيرَ أجرَهُ قبلَ أن يحفَّ عرقُهُ » ومعناه بعدُ أن ينتهيَ من عملِهِ مباشرةً .

ويجبُ إعطاءُ الأجرةِ على موجبِ الصورةِ التي تَظهرُ فعلاً . فمثلاً لو قبلَ للنجارِ : إن صنعتَ حفرًا فلكَ كذا أو صنعتَ خزانةً بدونِ حفرٍ فلكَ كذا ، فأَيُّ الصورتينِ صنعَ فلهُ أجرُتُها .

أنواع الأجرة

ينقسم الأجير إلى خاص ومشارك .

فالأجير الخاص هو الذي يعمل لواحد معين ، أو أكثر ، عملاً مؤقتاً مع التخصيص أي هو الذي يختص بالمؤجر وحده ويمنع من أن يعمل لغيره طوال مدة الإجارة . فلو استأجر شخص أو أكثر طاهياً لطبخ لهم خاصة مع تعيين المدة كان ذلك الطاهي أجيراً خاصاً .

والأجير المشترك هو الذي يعمل لواحد عملاً غير مؤقت أو عملاً مؤقتاً بلا اشتراط التخصيص عليه . أي هو الذي لا يختص بصاحب العمل ، بل يجوز له أن يعمل عند غيره . فلو استأجرت دهاناً غير مشروط عليه أن يدهن لسواك ، فهو أجير مشترك ...

والأجير الخاص يستحق الأجرة بتسليم نفسه في المدة لتأدية ما كلف به مع تمكنه من العمل ، سواء قام بالعمل أم لم يتم ، فاستحقاقه للأجير يكون بحسب المدة لا بحسب العمل . ولذا لا يجوز له أن يعمل في مدة الإجارة عملاً لغير مستأجره . فإن عمل لغيره نقص من الأجر بقدر ما عمله . والأجير المشترك يستحق الأجرة على نفس العمل كالدّهان والنجار والخباط الخ ...

فاستحقاقه للأجر يكون بحسب العمل لا بحسب المدة . والفرق بين الأجير الخاص والأجير المشترك من حيث الضمان ، هو أن الأجير الخاص أمين فإن هلك الشيء في يده بدون عمد وبدون تقصير وإهمال فلا ضمان عليه . والأجير المشترك إما أن يهلك الشيء بفعله أولاً . فإن هلك الشيء بفعله ضمنه سواء أكان هلاكه بالتعدي أم لم يكن . وإن هلك الشيء

بغير فعله يُنظرُ ، فإن كانَ مما لا يُمكنُ الاحترازُ عنه لا يضمنُ . اما إن كانَ يَمَكُنُ الإحترازُ عنه ولم يحترزْ يضمنُ . وذلكَ لأنَّ الشيءَ الذي يعملُ فيه الأجيرُ الخاصُّ ، وإن كانَ تحتَ يده ، فإنه تحتَ تصرفِ المستأجر لا تحتَ تصرفِ الأجير . ومن هنا كانت يدُه يدَ أمانة ، بخلاف الأجير العامِّ فإنَّ الشيءَ الذي يعملُ فيه هو تحتَ تصرفه لا تحتَ تصرفِ المستأجر ولذلك لم تكن يدُه يدَ أمانة بل كانت يدَ متصرفٍ .

والفرقُ بينهما من حيثُ استحقاقُ الأجرة أنَّ الأجيرَ الخاصَّ يستحقُّ الأجرة إذا كانَ في مدة الإجارة حاضراً للعمل ولا يشترطُ عمله بالعمل ، والأجيرُ المشترك لا يستحقُّ الأجرة إلا بالعمل .

ومدة الإجارة للأجير الخاصِّ إما أن تكونَ معينة في العقد أو غيرَ معينة ، فإن كانت غيرَ معينة فسدَّ العقدُ لجهالتها ، فلكلِّ من العاقدَينِ فسخُها في أي وقتٍ أرادَ ، وللأجيرِ أجرةٌ مثله مدة خدمته . وإن كانت معينة في العقدِ وفسخَ المستأجرُ الإجارة قبلَ انقضاءِ المدة بلا عذرٍ ولا عيبٍ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ كمرضيه أو عجزه عن العمل ، فإنه يجبُ على المستأجر ان يؤديَ إلى الأجيرِ الأجرةَ إلى تمامِ المدة سواءً اكانَ الأجيرُ خادماً أم مزارعاً أم غيرَ ذلك . أمّا إن فسخَ الإجارة لعذرٍ أو عيبٍ ظهرَ في الأجيرِ يوجبُ الفسخَ فإنه ليسَ عليه ان يؤديَ الأجرةَ إلا إلى الوقتِ الذي فسختَ فيه الإجارة .

لا يُوجدُ في الإسلامِ مشكلَةُ عمالٍ

كانَ النظامُ الرأسماليُّ في الاقتصادِ مطبقاً على العالمِ الغربيِّ وعلى روسيا قبلَ أن يحكمها الحزبُ الشيوعيُّ . ومن أسسِ هذا المبدأ الحريةَ الملكية .

فنتج عن ذلك استبداد أصحاب الأعمال بالأجراء ، ما دام التراضي قائماً وما دامت نظرية الالتزام هي التي تحكم فيهم . وقد لاقى الأجراء من أصحاب الأعمال العنت والإرهاق والظلم والاستغلال البشع لمرقيهم وجهودهم ، وحين ظهرت الفكرة الاشتراكية ونادت بإنصاف الأجير ، ظهرت على أساس معالجة مشاكل الأجراء وليس على أساس معالجة عقد الإجارة . ولذلك جاءت الاشتراكية بحلول لإنصاف الأجير ، بتحديد وقت عمله ، وتحسين أجرته ، وضمان راحته ، فهدمت نظرية الالتزام ، وأظهرت عدم صلاحيتها لمعالجة المشاكل ، فاضطر فقهاء القانون الغربي لأن يغيروا نظرتهم للالتزام حتى تستطيع أن تثبت أمام المشاكل ، ولذلك أدخلوا تعديلات لترقيع نظريتهم ، فعقد العمل قد أدخلت عليه قواعد وأحكام ، تهدف إلى حماية الأجير ، وإلى إعطائه من الحقوق ما لم يكن له من قبل ، كحرية الاجتماع ، وحق تكوين النقابة ، وحق الإضراب ، وإعطائه تقاعداً وكراميات وتعويضات نهاية الخدمة الخ ... مع أن نص نظرية الالتزام لا يبيع مثل هذه الحقوق . ولكن جرى تأويل هذه النظرية لمعالجة مشاكل الأجراء التي أوجدتها الأفكار الاشتراكية بين الأجراء . ثم جاءت النظرية الشيوعية لتمنع ملكية الأعمال ، وتُعطي الأجير ما يحتاجه مطلقاً . ومن تباين وجهات النظر بين المبدئين : الاشتراكي ومنه الشيوعي والمبدئ الرأسمالي ، نحو الملكية ونحو الأجير ، نشأت لديهم مشكلة الأجراء ، وصار لكل منهما طريقة خاصة في حل هذه المشكلة التي أوجدتها نظرتُهما المختلفة نحو الحياة . أما في الإسلام فلا توجد مشكلة تسمى مشكلة عمال ولا تقسم الأمة الإسلامية إلى طبقات عمال ورأسماليين ، أو فلاحين وأصحاب أراضٍ .

والقضية كلها تتعلق بالأجير سواء أكان استجاره على العمل

كالأخصائيين والفنيين أم كان استجاره على جهده فقط كسائر الأجراء .
 وسواء أكان أجيراً عند أشخاص أم أجيراً عند جماعات أم أجيراً عند
 الدولة ، وسواء أكان أجيراً خاصاً أم أجيراً مشتركاً فكله أجير ، والأجير
 قد سبق ووضحنا أحكامه وبيئناها . أما تعيين أجره معينة من قبيل الحاكم
 فلا يجوز قياساً على عدم جواز التسعير للسلع لأن الأجرة ثمن المنفعة ،
 والثمن ثمن السلعة . وكما أن سوق السلع يقرر سعر السلعة تقريراً طبيعياً
 فكذلك سوق المنافع للأجراء تقررهما الحاجة إل العمال . إلا أن على
 الدولة أن تسمي الأعمال للعمال الإمام مسؤول عن رعيته ، وعلى الدولة
 أن ترفع ظلم أصحاب الأعمال عن العمال فإن السكوت على الظلم مع
 القدرة على إزالته حرام فيه إثم كبير . وإذا قصرت الدولة في رفع الظلم
 أو ظلمت هي الأجراء كان على الأمة كلها أن تحاسب الدولة وأن
 تسعى لإزالة الظلم ، وليس هذا على الأجراء الذين ظلموا وحدهم ، كما
 هي الحال اليوم في معالجات مشاكل العمال بالإضرابات والتظاهرات لأن
 ظلم أي فرد من الرعية وتقصير الدولة في رعاية شؤونهم ، امر يتعلق برعاية
 شؤون الأمة كلها ، لأنه تنفيذ حكم شرعي ، وإن كان واقعاً على
 على جماعة معينة .

أما ما يحتاجه العمال من ضمان صحي لهم ولأهلهم ، وضمان
 نفقاتهم عند انتهائهم من الخدمة ، وضمان شيخوختهم ، وضمان تعليم
 ابنائهم وما شاكل ذلك من الضمانات ، فلا يبحث فيها في الإسلام عند
 بحث الأجير والأجراء ، لأن هذه ليست على المستأجر ، وإنما هي على
 الدولة ، وليست هي للعمال فقط ، وإنما هي لكل عاجز من الرعية ،
 لأن الدولة تضمن التطبيب والتعليم مجاناً للجميع ، وتضمن للعاجز الإنفاق
 عليه سواء أكان عاملاً أم غير عامل ، لأن هذا مما هو فرض على بيت
 مال المسلمين .

وعليه فلا توجد مشكلة عمال ، ولا توجد مشكلة خاصة تتعلق بجماعة معينة او فئة من الأمة ، فكل مشكلة تتعلق برعاية شؤون الرعية مسؤولة الدولة عن حلها ، والأمة كلها تحاسب الدولة وليس المسؤول فقط او صاحب المشكلة او من وقع عليه الظلم .

استجار الأعيان

إذا ورد العقد على منافع الأعيان كاستجار الدور والسيارات وما شابه ذلك ، فإن المعتقد عليه يكون منفعة العين ، متى تم استجار العين فقد صار للمستأجر أن يستوفي منفعة العين التي استأجرها فإذا استأجر داراً ، فله سكناها أو سيارة فله أن يستقلها ، وللمستأجر أن يؤجر بمثل ما استأجر أو بأزيد أو بأنقص ، لأن قبض العين المستأجرة قام مقام قبض المنافع ، بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها ، ولأنه عقد يجوز برأس المال فجاز بزيادة أو بنقصان . إلا أنه إذا استأجر العين لمنفعة فله أن يستوفي مثل تلك المنفعة وما دونها في الضرر ، وليس له أن يستوفي أكثر من مثل تلك المنفعة ، لأنه لا يجوز له أن يستوفي أكثر من حقه او غير ما يستحقه ، فإن استأجر سيارة لمسافة معينة ، لم يجر له أن يستقلها مسافة اكبر من المسافة التي استأجرها لها ، وإن استأجر داراً يسكنها ، فليس له أن يجعلها مستودعاً ، مما يكون أكثر ضرراً على الدار من السكنى . والحاصل أن العقد إذا ورد على العين بعوض كان بيعاً وإذا ورد على منفعة العين بعوض كان إجارة . وكما أن المشتري للعين يملك العين ، ويتصرف بها سائر التصرفات ، فكذلك يملك المستأجر المنفعة التي ملكها بالاستئجار ، وله أن يتصرف بها سائر التصرفات . وعليه فانه يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة

إذا قبضها ، لأن قبض العين حين الاستجار قائم مقام قبض النافع ،
 بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها . ومتى تم استجار العين
 وقبض منفعتها ملك المستأجر جميع التصرفات الشرعية في منفعة العين التي
 استأجرها لأنها ملكه ، فله أن يؤجرها بالأجرة التي يراها مهما بلغت ،
 فلو استأجرها بمائة وأجرها بثلاثمائة جاز ، لأنه يملك المنفعة فيملك تأجيرها
 بما يراه هو لا بما استأجرها .

وعلى هذا فإن ما يسمى بالخلو للمخازن والدور وغيرها جائز لأن المستأجر
 يؤجر الدار أو المخزن بمبلغ زائد عليها يدفع له ، وهذا تأجير للعين التي
 استأجرها بزيادة على الأجرة التي استأجرها بها ، وهو كالبيع بعد قبضه
 يجوز بيعه بزيادة عما اشتراه . وهناك مسألة تسليم المأجور للمالك عند
 انتهاء العقد هل هي واجبة عليه أم لا ؟

والجواب على ذلك هو أن إعادة المأجور للمستأجر واجبة عليه ، إن
 كان المأجور تحت يده ، لما روي عن رسول الله (ص) ، قال : « على
 اليد ما أخذت حتى تؤدّيه » . أما إن لم يكن المأجور تحت يده ينظر ،
 فإن اغتصب منه غصباً فإن على الغاصب أن يرجع العين المأجورة لصاحبها
 وليس على المستأجر لأن الغاصب هو المأمور برد العين ، قال رسول الله
 (ص) « لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاعباً ، وإذا أخذ أحدكم
 عصاً أخيه فليردّها عليه » وهذا عام سواء أخذها من صاحبها أم من غيره .
 أما إن أعاد المأجور لغيره أو أجره له فإنه بعد انتهاء العقد الذي بينه وبين
 صاحب الملك يجب عليه تسليم المأجور للمالك وذلك لعموم حديث الرسول
 (ص) : « على اليد ما أخذت حتى تؤدّيه » ولم يأت نص آخر في الإجارة
 يستثني كما ورد في الغصب ولذلك يبقى على عومه .

وعلى ذلك إذا أجر شخص داراً لآخر ثم أجرها المستأجر لغيره بأجرة

أزیدَ وانتهت مدة الإجارة للمستأجر الأول انتهى العقد وصارَ لزماً عليه أن يسلم الدارَ لصاحبها ، إلا أن يجددَ صاحبها العقدَ معه فتظل تحت سلطانه ، أو يجددَ صاحبها العقدَ مع المستأجر الثاني ويعتبر نفسه قد تسلم الدارَ من المستأجر الأول . وإذا أجر أحد داره فعلى المؤجر إتمام ما يتمكن به المستأجر من الانتفاع ، كتسليم مفاتيح الدار وتبليطها ، ومجرى الماء ، وكل ما يحتاج إلى اصلاحه أو إيجاده ليتمكن من الانتفاع بالدار ، أما إن كان لاستيفاء المنافع كالسلم المتفضل وساعة الماء وساعة الكهرباء فعلى المستأجر . أما ما يجب لزخرفة البيت فلا يلزم واحداً منهما لأن الانتفاع ممكن بدونه ، أما طرش الدار وفتح مجاري المياه ، فهما عند الإيجار على المؤجر ، لأن ذلك مما يتمكن به من الانتفاع ، أما نقل النفايات فهو على المستأجر . فاذا شرط المؤجر على المستأجر في عقد الإجارة دفع نفقات ما أوجبه الشرع عليه مما يمكن به من الانتفاع فالشرط فاسد لمخالفته مقتضى العقد . وكذلك لو شرط المستأجر على المؤجر دفع نفقات العقد وإذا مات المؤجر والمستأجر أو أحدهما فالإجارة تبقى على حالها . لأن الإجارة عقد لازم لا يفسخ بالموت مع سلامة المقود عليه .

الرشوة والهبة

كل من يتوجب عليه قضاء مصلحة من مصالح الناس ويأخذ مالا من أجل قضاء هذه المصلحة ، لا يكون المال الذي أخذه أجرة ولا بحال من الأحوال ، بل يكون رشوة . فالرشوة هي المال الذي يعطى من أجل قضاء مصلحة يجب على الآخذ قضاؤها ، أو يعطى لكي لا يقوم الآخذ بتنفيذ ما يجب عليه القيام به .

ويقال 'لدافع الرشوة الراشي ، وللقابض لها المرتشي ، وللوسيط بينهما الرائش .

والرشوة حرامٌ بصريح النصوص . قال رسول الله (ص) « لعنةُ الله على الراشي والمرتشي » . وروى أحمدُ عن توبان قال « لعن رسولُ الله (ص) الراشيَ والمرتشيَ والرائشَ » . وهذه الأحاديثُ عامةٌ فتشملُ كلَّ رشوةٍ سواءَ أكانت لطلبِ حقٍّ أم باطلٍ ، وسواءَ أكانت لدفعِ أذى أم جلبِ منفعةٍ ، لرفعِ ظلمٍ أم لإيقاعِ ظلمٍ ، فكلُّها حرامٌ . ولا يقالُ : الرشوةُ حرامٌ لأنها طلبٌ باطلٌ أو إضاعةٌ حقٍّ ، فإن كانت كذلكَ فهي حرامٌ ، أمّا إن كانت لطلبِ حقٍّ أو رفعِ ظلمٍ فهي حلالٌ ، لا يقالُ ذلكَ لأنَّ هذا يعني أنَّ تحريمَ الرشوةِ جاءَ معللاً بعلّةٍ ، فإذا وُجدتْ وُجدَ الحكمُ ، وإذا ذهبَ ذهبَ الحكمُ . وهذا غيرُ صحيحٍ ، لأنَّ جميعَ النصوصِ التي جاءتْ في تحريمِ الرشوةِ لم تُعلّلْ .

ولا يُقالُ إن قضاءَ الحقِّ ، ولو أخذَ من صاحبه رشوةً ، جازٌ لأنَّهُ أخذَ مالَ للقيامِ بعملٍ حلالٍ وهو قضاءُ الحقِّ ، لا يُقالُ ذلكَ لأنَّ النصوصَ التي حرّمتِ الرشوةَ جاءتْ عامةٌ فتبقى على عمومها تشملُ جميعَ أنواعِ الرشوةِ . فإذا أُريدَ تخصيصُها واستثناءُ بعضِ أنواعِ الرشوةِ احتاجَ الأمرُ إلى نصٍّ آخرٍ يخصّصُها ، لأنَّ النصَّ لا يخصّصُهُ إلا نصٌّ من كتابٍ أو سنةٍ ، ولم يردْ نصٌّ فتبقى عامةٌ دونَ تخصيصٍ .

ولا فرقَ في تحريمِ الرشوةِ بينَ أن تكونَ للحاكمِ أو للموظفِ أو للقاضي أو غيرِ ذلكَ فكلُّها حرامٌ .

ومثلُ الرشوةِ في الحرمةِ الهديةُ تهدى للحكامِ والقضاةِ وغيرهم من اصحابِ النفوذِ ، حتّى عدّها بعضُ الفقهاءِ من الرشوةِ لأنها تشبّهُها من

حيث كونها مالا يؤخذ من أجل القيام بعمل يجب القيام به . والفرق بين الرشوة وبين الهدية التي تُهدى للحكام والقضاة وأمثالهم هو أن الرشوة يُعطى فيها المال مقابل قضاء المصلحة ، أما هدايا الحكام والقضاة وغيرهم من أصحاب النفوذ فإن المال الذي يُهدى لهم من صاحب المصلحة لا مقابل قضاء مصلحة معينة بل لأنهم يتولون فعلاً قضاء المصالح بأنفسهم وبواسطة من لهم .

ومن هنا كانت الرشوة والهدية التي تُهدى للقاضي وأمثاله متشابهتين وتُقاس إحداهما على الأخرى ولكن واقعهما فيه شيء من الاختلاف ، وقد جاء تحريم الهدية صريحاً في الأحاديث . فقد روى أبو حميد الساعدي أن النبي (ص) استعمل رجلاً على صدقات بني سليم فلما جاء إلى رسول الله (ص) قال : هذا لكم وهذه هدية أُهديت لي ، فقال رسول الله (ص) « فهل جلست في بيت أبيك وأهلك حتى تأتيك هديتك ان كنت صادقاً ؟ » ثم قام رسول الله (ص) فخطب في الناس وحمد الله وأثنى عليه ثم قال : اما بعد فأني استعمل رجلاً منكم على أمور مما ولاني الله فيأتي أحدكم فيقول : هذا لكم وهذه هدية أُهديت لي . فهلاً جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته إن كان صادقاً ، فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقّه إلا جاء الله بحملته يوم القيامة » وعن بريدة عن النبي (ص) قال : من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذه بعد ذلك فهو غلول » فهذه الأحاديث كلها صريحة في أن الهدايا التي تُهدى لمن يتولون الأعمال العامة حرام سواء أُهديت بعد القيام بعمل معين أو قبل القيام به أو أُهديت له لأنه صاحب صلاحية في أمر من الأمور ، أو أُهديت له لأن له وجاهة عند من بيده قضاء المصلحة فهذه كلها حرام . إلا أن الهدية هؤلاء تكون حلالاً إن كان من عادة المهدي أن يُهدي لهم ، سواء أكانوا يتولون قضاء مصالح الناس أم لا ، فإنه تجوز الهدية لهم ولا غبار عليها . لأن الرسول

(ص) يقولُ في الحديثِ هـ فهلا جلستَ في بيتِ أبيكَ وأُمكَ حتى تأتيتكَ هديتُكَ إن كنتَ صادقاً هـ وهذا يعني ان الهدية التي من شأنِ مُهديها أن يهديها فهي جائزة في حالِ توليةِ قضاءِ المصالحِ كما هي جائزة في حالِ عدمِ توليةِ قضاءِ المصالحِ ، ولا تنطبقُ عليها أحاديثُ النهي فهي مستثناة منها بمفهومِ الحديثِ .

الرَّهْنُ

كثيراً ما يقرضُ الناسُ من بعضهم نقداً لأجلِ ، أو يشترُونَ سلعةً مُعَجَّلَةً القَبْضِ بثمنٍ مُؤَجَّلٍ ، أو يستأجرونَ داراً أو سيارَةً أو دابةً بأجرةٍ مُؤَجَّلَةٍ ، أو يطعمونَ كتاباً بأجرةٍ مُؤَجَّلَةٍ ، أو يستصنعونَ شيئاً كخزانةٍ أو حذاءٍ مثلاً بثمنٍ مُؤَجَّلٍ ، على أن يكونَ ديناً لصاحبِ السلعةِ أو الدارِ أو السيارةِ أو المطبعةِ أو المصنِّعِ أو غيرِ ذلكَ . ولأجلِ ان يستوثقَ الدائنُ أو البائعُ أو المؤجِّرُ الخ ... من سدِّ دينه يطلبُ رهنًا فبرهنُ المدينِ عندَ الدائنِ شيئاً يأمَنُ بهِ على دينه . ونظراً لرغبةِ الناسِ في الربحِ ، فإنهم يحرصونَ على أن يتنفعَ المرتهنُ بالعينِ المرهونةِ فيشترطونَ عندَ الرهنِ الانتفاعَ بالعينِ المرهونةِ ، وقد يتفقونَ مسنً غيرِ شرطٍ ، وقد يكونُ ذلكَ بإذنِ الرَّاهنِ . وقد يكونُ بغيرِ إرادتهِ . وكثيراً ما يُقدِّمونَ على هذا العملِ دونَ أن يفكروا في جوازِ ذلكَ شرعاً . أو عدمِ جوازهِ حيثُ تركَّزتْ في أذهانهم النفعيةُ الرأسماليةُ معَ أن الواجبَ على المسلمِ أن يوفقَ بينَ أعمالِهِ وأوامرِ الله ونواهيه ، ويتقيَّدَ بالأحكامِ الشرعيةِ ، فما كانَ حلالاً فعَلَهُ ، وما كانَ حراماً تركَهُ ، لأنَّ مقياسَ المسلمِ في أعمالِهِ طاعةُ أوامرِ الله ونواهيه ؛ وغايتهُ من هذهِ الحياةِ نيلُ رضوانِ الله لا كسبُ المالِ كيفما كانَ الكسبُ .

والرهن من الأحكام الشرعية ، والانتفاع بالمرهون حكم من أحكام الرهن . والحكم الشرعي أن الرهن جائز بنص القرآن والحديث قال تعالى : « وإن كنتم على سقر ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » ، وروى أن رسول الله (ص) اشترى من يهودي طعاماً ورهنته درعته . والرهن في الشرع مال بمثابة وثيقة بالدين ليستوفي الدائن من ثمنه إذا تعذر استيفاؤه من المدين . ولا بد أن يقبض المرتهن الرهن ، ولا يصح الرهن إلا أن يكون مقبوضاً . ولكن تختلف كيفية القبض باختلاف نوع العين ، فإن كانت العين المرهونة مما ينقل كالدابة والسيارة فقبض المرتهن للرهن أخذه إياه منقولاً ، وإن كان الرهن مما لا ينقل كالدار والأرض فقبضه تخلية راحته بينه وبين مرتهنه بدون حائل فيفتح له باب الدار أو يسلّمه المفاتيح ، أو يخلّي بينه وبين الأرض ، ولكن لا يعني ذلك أن تسلم المرتهن الرهن وجعله تحت يده ، أن ينتفع به ، بل هو لمجرد اطمئنانه على دينه فقط ، ويبقى الرهن للمالك ، ولو استحق المرتهن الدين على الراهن .

وقد كان المرتهن في الجاهلية يملك الرهن ، إذا لم يؤد الراهن إليه ما يستحقه في الوقت المضروب فأبطله الإسلام . قال (ص) : « لا يغلز الرهن من صاحبه الذي رهنته له غنمه وعليه غرمه » . فقول الرسول « لا يغلز الرهن من صاحبه » ، أي لا يستحق المرتهن الرهن ، إذا لم يفكه صاحبه في الوقت المشروط . فتبقى العين المرهونة ملكاً للراهن ، وتبقى منتفعتها ملكاً له ، لأنها غنمه كما دل على ذلك قول النبي (ص) .

وعلاوة على ذلك فإن المنفعة نماء للعين المرهونة سواء كانت منفعة

كسكنى الدارِ أو عينا كثر الشجر ، فهي ملك للراهن لم يُعقد عليها عقد الرهن فلم تكن رهناً .

وما دامت المنفعة ملك الراهن فإن له أن يستوفيها ، فله أن يؤجر الدار المرهونة وأن يستوفي أجرتها سواء أجزرها للمرتهن أو لغيره ، ولا تكون هذه الأجرة رهناً ، بل تكون ملكاً للراهن ، ولا تتبّع الرهن ، لأنها ليست من توابع العقار التي تدخل في البيع دون ذكر مفاتيح الدار . وبناءً عليه فليس للمرتهن الانتفاع بالعين المرهونة بحجة أنها مرهونة له ، أو أنها تحت يده ، بل تبقى منفعتها لصاحبها . ولما كانت منفعة العين لملكها فإن له أن يهب هذه المنفعة ، كما له أن يهب العين ، وله أن يأذن من يشاء بالانتفاع بالعين . والسؤال الذي يرد هنا :

هل يجوز للمرتهن أن ينتفع بالعين بأذن الراهن أم لا ؟

والجواب على ذلك فيه تفصيل ، وهو أنه إن كان الرهن بشئ يبيع ، أو أجرة دار أو أي دين غير القرض جاز للمرتهن الانتفاع بالعين المرهونة بأذن الراهن . وذلك لأنه ملكه وله أن يأذن لمن يشاء الانتفاع به — ويشمل ذلك المرتهن — ولا يوجد نص يمنع ذلك ، ولأنه يجوز للبائع أن يزيد الأجرة إذا كانت لأجل ، فيجوز أن يأذن بالانتفاع بالعين ، زيادة على ثمن المبيع أو أجرة العين المستأجرة .

أما إذا كان الدين قرضاً ، كأن يقرض إنسان لآخر ألفاً لسنة ، ويرهن عنده داره ويأذن له بالانتفاع بالرهن ، فإنه لا يجوز للمرتهن في هذه الحالة الانتفاع بالعين المرهونة ولو أذن الراهن . لأن رسول الله (ص) يقول : « كل قرض جرّ نفعاً فهو ربا » . وهذا القرض جرّ

مَنْفَعَةً لِلْمُقْرِضِ بِانْتِفَاعِهِ بِالْعَيْنِ الْمَرْهُونَةِ فَهُوَ رِبَا . وَالرِّبَا حَرَامٌ . وَعَلَيْهِ
فَإِنَّ الرَّهْنَ فِي حَالَةِ الْقَرْضِ يَحْرُمُ عَلَى الْمُرْتَهِنِ فِيهِ الْإِنْتِفَاعُ بِالْعَيْنِ الْمَرْهُونَةِ
مَا دَامَ الْإِنْتِفَاعُ بِهَا دُونَ عِيْوَضٍ .

أَمَّا إِنْ كَانَ الْإِنْتِفَاعُ بِعِيْوَضٍ ، كَمَا لَوْ أَجَرَ الرَّاهِنُ الْمُرْتَهِنَ الدَّارَ
بِعَوَضٍ ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ الْإِنْتِفَاعُ بِهَا فِي الْقَرْضِ وَغَيْرِهِ . لِأَنَّهُ لَمْ يَنْتَفِعْ
بِالْقَرْضِ بَلْ بِالْإِجَارَةِ عَلَى شَرْطِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ بِأَجْرَةٍ مِنْ غَيْرِ مُحَابَاةٍ .
وَإِنْ حَابَاهُ فِي ذَلِكَ فَحُكْمُهُ حُكْمُ الْإِنْتِفَاعِ بِغَيْرِ عِيْوَضٍ ، وَهُوَ لَا يَجُوزُ
فِي الْقَرْضِ ، وَيَجُوزُ فِي غَيْرِهِ . وَهَذَا كُلُّهُ فِيمَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفَقَةٍ يَتَوَقَّفُ
عَلَيْهَا بَقَاءُ حَيَاتِهِ . أَمَّا إِنْ كَانَ الرَّهْنُ عَيْنًا يَحْتَاجُ إِلَى نَفَقَةٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا
بَقَاءُ حَيَاتِهِ كَالدَّابَّةِ الَّتِي تُرَكَّبُ وَالْبَقَرَةُ أَوْ الشَّاةُ الَّتِي تُحَلَّبُ فَحُكْمُهَا
كَحُكْمِ مَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفَقَةٍ فِي إِذْنِ الرَّاهِنِ . إِنْ الْمُرْتَهِنُ يَسْتَطِيعُ أَنْ
يَنْتَفِعَ بِرُكُوبِ الدَّابَّةِ وَحَلِيبِ الشَّاةِ ، أَوْ الْبَقَرَةِ بِإِذْنِ الرَّاهِنِ بِغَيْرِ
عِيْوَضٍ فِي غَيْرِ الْقَرْضِ . وَأَمَّا الْإِنْتِفَاعُ بِعِيْوَضٍ . كَاسْتِجَارِ الدَّابَّةِ أَوْ
الْبَقَرَةِ فَجَائِزٌ فِي الْقَرْضِ وَغَيْرِهِ عَلَى شَرْطِ عَدَمِ الْمُحَابَاةِ .

وَأَمَّا الْإِنْتِفَاعُ بِمَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى نَفَقَةٍ وَهُوَ الدَّابَّةُ الَّتِي تُرَكَّبُ وَالشَّاةُ الَّتِي
تُحَلَّبُ بِغَيْرِ إِذْنِ الرَّاهِنِ ، فَإِنَّ الْمُرْتَهِنَ أَنْ يُنْفِقَ عَلَيْهِ وَيُرَكَّبَ
وَيُحَلَّبَ بِقَدَرِ نَفَقَتَيْهِ ، مَتَحَرِّيًا بِالْعَدْلِ فِي ذَلِكَ ، لَوْ جُودَ النَّصُّ الشَّرْعِيُّ
فِي هَذَا ، قَالَ (ص) : « الظَّاهِرُ يُرَكَّبُ بِنَفَقَتَيْهِ إِذَا كَانَ مَرْهُونًا ، وَعَلَى
الَّذِي يُرَكَّبُ وَيُشْرَبُ النَّفَقَةُ » . وَفِي رِوَايَةٍ : « إِذَا ارْتَهَنَ شَاةً
شَرِبَ الْمُرْتَهِنُ مِنْ لَبْنِهَا بِقَدَرِ عِلْقِهَا فَإِنْ اسْتَفْضَلَ مِنَ اللَّبَنِ بَعْدَ
ثَمَنِ الْعَلْفِ فَهُوَ رِبَا » . وَيُقَاسُ عَلَى هَذَا كُلُّهُ مَا تَحَقَّقَتْ فِيهِ
النَّفَقَةُ مِمَّا يَتَوَقَّفُ بَقَاءُ حَيَاتِهِ عَلَيْهَا كَالثَّوْرِ وَالشَّجَرِ . أَمَّا مَا لَا يَتَوَقَّفُ
بَقَاءُ حَيَاتِهِ عَلَى النَّفَقَةِ كَالسَّيَّارَةِ فِي الْبَنَزِينِ وَالدَّارِ فِي إِصْلَاحِهَا وَالْأَرْضِ

في حرتها وما شاكل ذلك مما يحتاج إلى مؤنة ، فانه لا يُقاسُ على ما يركبُ وما يحلبُ لانعدام وجود النفقة التي يتوقف عليها بقاء حياته بل هو داخل في حكم المرهون الأول وهو غير ما يركبُ ويحلبُ .

هذا هو حكم الرهن ومنه يتبين أن ما اعتاد الناس فعله من اقراض المال وأخذ رهن للانتفاع به باذن الراهن او بغير اذنه بشرط أو بغير شرط حرام شرعاً لقوله (ص) : « كل قرض جر نفعاً فهو رباً » .

المفلس

المفلس لغة هو الذي لا مال له ولا ما يسد به حاجته أي أنه وصل إلى حالة ليس معه فلس واحد فهو مفلس . ولهذا لما قال النبي (ص) لأصحابه : أتدرون من المفلس ؟ قالوا : يا رسول الله ، المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع .

قال (ص) : ليس ذلك المفلس ، ولكن المفلس من يأتي يوم القيامة بحسنات أمثال الجبال ويأتي وقد ظلم هذا ولطم هذا وأخذ من عريض هذا ، فيأخذ هذا من حسنه وهذا من حسنه فإن بقي عليه شيء أخذ من سيئاتهم « فقولهم ذلك إخبار عن حقيقة المفلس ، وقول النبي (ص) « ليس ذلك المفلس » لم يرد به نفي الحقيقة بل أراد أن مفلس الآخرة أشد وأعظم بحيث يصير مفلس الدنيا بالنسبة إليه كالغني . والمفلس في عرف الفقهاء من دينه أكثر من ماله ومصروفه أكثر من مدخوله وسموه مفلساً وإن كان ذا مال لأن ماله مستحق الصرف في جهة دينه فكانه معدوم .

ومى لَزِمَ الإنسانُ ديونَ حالةٍ لا يَتَّي مَالُهُ بِهَا فَسَأَلَ غُرْمَاؤُهُ
الْحَاكِمَ الْحَجَرَ عَلَيْهِ لَزِمَتُهُ إِجَابَتُهُمْ ، وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يُعْلِنَ
الْحَجَرُ عَلَيْهِ لِيَتَجَنَّبَ النَّاسُ مُعَامَلَتَهُ فَإِذَا حُجِرَ عَلَيْهِ ثَبَتَ بِذَلِكَ أَرْبَعَةُ
أَحْكَامٍ :

أحدها : تَعَلَّقَ حَقُوقُ الْغُرَبَاءِ بِعَيْنِ مَالِهِ .

الثاني : مَنَعُ تَصَرُّفِهِ بِعَيْنِ مَالِهِ .

الثالث : أَنْ مَنَ وَجَدَ عَيْنَ مَالِهِ عِنْدَهُ فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ
سَائِرِ الْغُرَمَاءِ .

الرابع : أَنْ لِلْحَاكِمِ مَبِيعَ مَالِهِ بِالْمَزَادِ الْعَلِيِّ ، وَإِيفَاءَ الْغُرَمَاءِ .
وَالدَّلِيلُ عَلَى الْحَجَرِ عَلَى الْمَفْلَسِ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ
حَجَرَ عَلَى مَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ رِبَاعَ مَالِهِ . وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
كَعْبٍ قَالَ : « كَانَ مَعَاذُ بْنُ جَبَلٍ مِنْ أَفْضَلِ شَبَابِ قَوْمِهِ وَلَمْ
يَكُنْ بِمُسْكٍ شَيْئاً فَلَمْ يَزَلْ يُدَّانُ حَتَّى أَغْرَقَ مَالَهُ فِي الدِّينِ
فَكَلَّمَ النَّبِيَّ (ص) غُرْمَاءَهُ ، فَلَوْ تَرَكَ أَحَدٌ مِنْ أَجْلِ أَحَدٍ لَرَكُوا
مَعَاذًا مِنْ أَجْلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَبَاعَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَالَهُ حَتَّى
قَامَ مَعَاذٌ بِغَيْرِ شَيْءٍ .

وَالْمَفْلَسُ إِذَا ثَبَتَ لِلنَّاسِ عَلَيْهِ حَقُوقٌ مِنْ مَالٍ ، بِبَيِّنَةٍ عَدْلٍ ،
أَوْ إِقْرَارٍ مِنْهُ صَحِيحٍ ، بِيْعَ كُلُّ مَا يَوْجَدُ لَهُ وَأَنْصَفَ الْغُرَمَاءَ ، وَلَا
يَحِلُّ أَنْ يُسَجَّنَ أَصْلًا ، كَمَا لَا يَحِلُّ أَنْ يُحْبَسَ الْمَدِينُ الْمُعْتَصِرُ
مُطْلَقًا ، لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى « وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى
مَيْسَرَةٍ » ، وَلَمْ يَرُودِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ « أَصِيبَ رَجُلٌ
فِي ثَمَارٍ ابْتِاعَهَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَكَثُرَ دَيْنُهُ فَقَالَ رَسُولُ

الله لغرمائه « خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك » . وَرَوَى أَنَّهُ
(ص) قَسَمَ مَالُ الْمَفْلِسِ بَيْنَ الْغُرَمَاءِ وَلَمْ يَسْجَنْهُ أَبَدًا ، وَقَالَ
عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) « حَتَمْتُ الرَّجُلَ فِي السَّجَنِ بَعْدَ مَا يُعْرِفُ مَا
عَلَيْهِ مِنْ دِينٍ ظَلَمَ » . وَعَنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
أَنَّهُ قَضَى فِي الْمَفْلِسِ بَأَن يُقَسَمَ مَالُهُ بَيْنَ الْغُرَمَاءِ ثُمَّ يَتْرَكَ
حَتَّى يَرْزُقَهُ اللَّهُ .

وَيُقَسَمُ مَالُ الْمَفْلِسِ الَّذِي يُوَجَدُ لَهُ بَيْنَ الْغُرَمَاءِ بِالْحِصَصِ بِالْقِيَمَةِ
عَلَى الْحَاضِرِينَ الطَّالِبِينَ الَّذِينَ حَلَّتْ آجَالُ حَقُوقِهِمْ فَقَطْ ، وَلَا
يَتَخَلُّ فِيهِمْ حَاضِرٌ لَا يَطْلُبُ وَلَا غَائِبٌ لَمْ يُوَكَّلْ وَلَا حَاضِرٌ أَوْ
غَائِبٌ لَمْ يَحُلْ أَجَلُ حَقِّهِ ، طَلَبَ أَمْ لَمْ يَطْلُبْ ، لِأَن مَنْ لَمْ يَحُلْ
أَجَلُ حَقِّهِ فَلَا حَقَّ لَهُ بَعْدُ ، وَمَنْ لَمْ يَطْلُبْ فَلَا يُلْزَمُ أَنْ يُعْطَى
مَا لَمْ يَطْلُبْ . هَذَا إِذَا كَانَ الْمَفْلِسُ حَيًّا ، أَمَّا الْمَيِّتُ الْمَفْلِسُ فَلِأَنَّهُ
يُقْضَى لِكُلِّ مَنْ حَضَرَ أَوْ غَابَ ، طَلَبَ أَمْ لَمْ يَطْلُبْ ، وَلِكُلِّ
ذِي دَيْنٍ سِوَاهُ كَانَ حَالًا أَمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ، لِأَنَّ الْأَجَالَ كُلَّهُ
تَحُلُّ بِمَوْتِ الَّذِي لَهُ الْحَقُّ وَالَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ . وَإِنْ اجْتَمَعَتْ عَلَى
الْمَفْلِسِ حَقُوقُ اللَّهِ وَحَقُوقُ الْعِبَادِ فَحَقُوقُ اللَّهِ تَعَالَى مُقَدَّمَةٌ عَلَى
حَقُوقِ النَّاسِ فَيَبْدَأُ بِمَا فَرَطَ فِيهِ مِنْ زَكَاةٍ أَوْ كَفَّارَةٍ ، وَيُقَسَمُ
ذَلِكَ عَلَى كُلِّ هَذِهِ الْحَقُوقِ بِالْحِصَصِ لَا يَبْدَأُ فِيهَا شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ .
وَكَذَلِكَ دِيُونُ النَّاسِ إِنْ لَمْ يَفِ مَالُهُ بِجَمِيعِهَا أَخَذَ كُلُّ وَاحِدٍ بِقَدْرِ
مَالِهِ بِمَا وَجَدَ . وَدَلِيلُ أَنْ حَقُوقَ اللَّهِ مُقَدَّمَةٌ عَلَى حَقُوقِ الْعِبَادِ مَا
ثَبَتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ « دَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى »
وَقَوْلُهُ « وَاقْضُوا لِلَّهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ » وَحِينَ يُبَاعُ مَالُ الْمَفْلِسِ
يُنْظَرُ فِي نَفَقَتِهِ وَنَفَقَةِ مَنْ تَلَزَمَهُ نَفَقَتُهُ ، فَلَا تُبَاعُ دَارُهُ الَّتِي لَا غِنَى لَهُ

عَنْ سَكَنَاهَا . أَمَا إِنْ كَانَ لَهُ دَارَانِ يَسْتَعْنِي بِأَحَدَاهُمَا عَنْ الْأُخْرَى فَيُبَاعُ
الَّتِي يَسْتَعْنِي عَنْهَا . وَإِنْ كَانَ الْمَفْلِسُ يَكْتَسِبُ مَا يَقُومُ بِأَوْدِهِ وَأَوْدِ
مَنْ تَلَزَمَهُ نَفَقَتُهُ أَوْ كَانَ يَقْدِرُ أَنْ يَكْتَسِبَ ذَلِكَ بِالْفِعْلِ بَأَنْ
يُؤَجِّرَ نَفْسَهُ فَإِنَّهُ فِي هَذِهِ الْحَالِ يُبَاعُ كُلُّ مَالِهِ مَا عَدَا دَارَهُ الَّتِي
تَلَزَمُهُ لِسَكَنَاهَا ، وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَرِكَ لَهُ مِنْ
مَالِهِ مَا يَكْفِيهِ لِيُنْفِقَ عَلَيْهِ وَعَلَى مَنْ تَلَزَمَهُ مُؤُونَتُهُ بِالْمَعْرُوفِ
مِنْ مَالِهِ إِلَى أَنْ يَفْرَغَ مِنْ قِسْمَتِهِ بَيْنَ غُرْمَائِهِ .

الْحَوَالَةُ

الْحَوَالَةُ مأخوذةٌ مِنْ تَحْوِيلِ الْحَقِّ مِنْ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ ، وَهِيَ تَحْوِيلُ
مَنْ عَلَيْهِ الْحَقُّ عَلَى آخَرٍ لَهُ عِنْدَهُ حَقٌّ . وَالْحَوَالَةُ ثَابِتَةٌ بِالسَّئِنَةِ عَنْ
رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ : « مَنْ أَحْبَلَ بِحَقِّهِ عَلَى مُحْبِلٍ فَلْيَسْحَقْتَلْ »
وَهِيَ جَائِزَةٌ فِي الْحَالِ وَالْمَوْجَلِ لِأَنَّهَا إِحَالَةٌ حَقٍّ لِآخَرٍ عَلَى آخَرٍ وَهُوَ
عَامٌّ يَشْمَلُ كُلَّ حَقٍّ . وَوَاقِعُ الْحَوَالَةِ وَمَنْطُوقُ الْحَدِيثِ يَدُلُّ عَلَى
أَنَّهُ لَا يَدُ فِي الْحَوَالَةِ مِنْ مُحْبِلٍ وَمُحْتَالٍ وَمُحَالٍ عَلَيْهِ . وَيُشْتَرَطُ فِي
صَحَّةِ الْحَوَالَةِ أَرْبَعَةٌ شُرُوطٌ :

أحدها : تَمَثُّلُ الْحَقِّينِ جِنْسًا وَحُلُولًا وَتَأْجِيلًا ، لِأَنَّهَا تَحْوِيلٌ لِلْحَقِّ
وَقَوْلُهُ لَهُ فَيُنْقَلُ عَلَى صِفَتِهِ ، وَلِذَلِكَ يَصِحُّ أَنْ يُحْبَلَ مَنْ عَلَيْهِ
ذَهَبٌ بِذَهَبٍ وَمَنْ عَلَيْهِ فِضَّةٌ بِفِضَّةٍ ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يُحْبَلَ مَنْ
عَلَيْهِ ذَهَبٌ بِفِضَّةٍ أَوْ مَنْ عَلَيْهِ فِضَّةٌ بِذَهَبٍ . وَيَصِحُّ أَنْ يُحْبَلَ مَنْ
عَلَيْهِ دَيْنٌ إِلَى شَهْرٍ بِدَيْنٍ إِلَى شَهْرٍ ، وَيَصِحُّ أَنْ يُحْبَلَ مَنْ

عَلَيْهِ دَيْنٌ مُسْتَحَقٌّ بِدَيْنٍ مُسْتَحَقٍّ ، وَأَنْ يُحِيلَ حَالاً
بِحَالٍ وَمَوْجِلاً بِمَوْجِلٍ . أَمَّا إِنْ كَانَ أَحَدُ الدَّيْنَيْنِ حَالاً وَالْآخَرُ
مَوْجِلاً أَوْ أَجَلٌ أَحَدُهُمَا إِلَى شَهْرٍ وَالْآخَرُ إِلَى شَهْرَيْنِ لَمْ تَصَحَّ
الْحَوَالَةُ .

ثانيها : أَنْ تَكُونَ الْحَوَالَةُ دَيْنًا مُسْتَقِيرًا . فَلَئِنْ أَحَالَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى
زَوْجِهَا بِصَدَاقِهَا قَبْلَ الدُّخُولِ لَمْ يَصَحَّ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقَرٍّ ، وَلَوْ أَحَالَ
الْمَوْظِفُ بِأَجْرَتِهِ قَبْلَ الْإِنْتِهَاءِ مِنْ عَمَلِهِ أَوْ قَبْلَ نَهَائِهِ مَدَّةَ إِجَارَتِهِ لَمْ يَصَحَّ
لِأَنَّهُ دَيْنٌ غَيْرُ مُسْتَقَرٍّ . أَمَّا لَوْ أَحَالَ مَنْ لَدَيْنِ عَلَيْهِ رَجُلًا عَلَى آخَرٍ
لَهُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَلَيْسَ ذَلِكَ بِحَوَالَةٍ ، بَلْ هِيَ وَكَالَةٌ تَثْبُتُ فِيهَا
أَحْكَامُ الْوَكَالَةِ لَا أَحْكَامُ الْحَوَالَةِ . وَإِنْ أَحَالَ مَنْ عَلَيْهِ دَيْنٌ عَلَى
مَنْ لَا دَيْنَ عَلَيْهِ فَلَيْسَتْ حَوَالَةً أَيْضًا فَلَا يُلْزَمُ الْمَحَالُ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ
وَلَا يُلْزَمُ الْمُحْتَالُ قَبُولَ ذَلِكَ لِأَنَّ الْحَوَالَةَ مُعَاوَضَةٌ .

ثالثها : أَنْ تَكُونَ بِحَالٍ مَعْلُومٍ فَلَا تَصَحُّ بِحَالٍ مَجْهُولٍ .

رابعها : أَنْ يُحِيلَ الْمُحِيلُ بِرِضَايِهِ وَلَا يُجْبَرُ عَلَى الْحَوَالَةِ لِأَنَّ الْحَقَّ
عَلَيْهِ فَلَا يُلْزَمُهُ أَدَاؤُهُ مِنْ جِهَةٍ مَعْبُوتَةٍ ، إِذَا لَا يُلْزَمُهُ أَدَاؤُهُ مِنْ
جِهَةِ الدَّيْنِ الَّذِي عَلَى الْمُحَالِ عَلَيْهِ بَلْ لَهُ أَنْ يُوَدِّيَهُ مِنْ أَيْةِ جِهَةٍ
أَرَادَ .

وَلَا يُشْتَرَطُ رِضَا الْمُحْتَالِ وَالْمَحَالِ عَلَيْهِ بَلْ لَا يُعْتَبَرُ رِضَاهُمَا مُطْلَقًا
فَالْمَحْتَالُ مُجْبَرٌ أَنْ يَقْبَلَ الْحَوَالَةَ وَالْمَحَالُ عَلَيْهِ مُجْبَرٌ أَنْ يَقْبَلَ الْحَوَالَةَ .
أَمَّا لِإِجَارِ الْمُحْتَالِ فَلْيَقُولِ النَّبِيُّ (ص) : إِذَا أَنْبَيْعَ أَحَدُكُمْ عَلَى
مَلِيٍّ فَلْيَنْبَيْعْهُ ، وَالْمَلِيُّ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى الْوَفَاءِ ، وَيَقْتَضِي أَنْ
يَكُونَ غَيْرَ جَاهِدٍ وَلَا مُمَاطِلٍ . وَلِأَنَّ الْمُحِيلَ أَنْ يُوفِيَ الْحَقَّ الَّذِي

عليه بنفسه وبوكيله ، وقد أقام المحال عليه مقام نفسه في التقيض
فلتزم المحال القبول . وأما عدم رضا المحال عليه فلأن الدائن
أقام المحتال مقام نفسه في القبض فلم يفترض إلى رضا من عليه الحق
كالنوكيل .

وعلى ذلك فالحوالة في السندات التي تتضمن مبالغ حالة كالشيكات
أو مبالغ مؤجلة استحق أجلها وهو ما يسمى بحوالة العين ، جائزة
برضا المحيل فقط ولا يشترط فيها رضا المحتال والمحال عليه ؛ وكذلك
حوالة السندات التي تتضمن مبالغ مؤجلة لم يستحق أجلها
كالكمبيالات ، وهو ما يسمى بحوالة الدين سواء رضي المحتال أم
لم يرض ، ورضي المحال عليه أم لم يرض . والحوالة ليست عقداً
حتى يشترط فيها الرضا فليس فيها إيجاب ولا قبول ، وإنما هي
تصرف من الشخص نفسه كالضمان والكفالة والوصية وما شاكلها
من التصرفات التي لا تعتبر عقداً من العقود .

تحديد النسل

تحديد النسل يرتكز على موضوعين :

أحدهما : النسل ، هل يباح تحديده أم هو حرام ؟

الثاني : هل يحل للرجل والمرأة منع الحمل أم يحرم عليهما ذلك ؟

الموضوع الأول : النصوص الشرعية التي جاءت بشأنه قد جعلت الموضوع
داخلاً تحت المندوبات وليس تحت المحرمات أو المباحات فجاء الطلب من

الشارع بتكثير النسل لا بتقليله وباطلاقه لا بتحديدده ، واقرن الطلب بما يفيد مدح فاعليه . فكان طلب فعل مقروناً بقرينة تدل على ترجيح الفعل على الترك فكان بذلك مندوباً وليس مباحاً . وبالطبع بما أنه طلب فعل لا طلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروه ، ومن هنا كان تكثير النسل مندوباً من المندوبات . وفعل المندوب يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه لا في الدنيا من الدولة ولا في الآخرة من الله تعالى .

أما النصوص فغن أنس (رض) أن النبي (ص) قال : تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأنبياء يوم القيامة ، وقال (ص) وانكحوا أمهات الأولاد فإني أباهي بكم يوم القيامة . وقال : « تناكحوا تكاثروا » .

فهذه النصوص صريحة الدلالة في الأمر بتكثير النسل : فالرسول طلب تزوج الودود الولود ، وامهات الأولاد ، وعلل ذلك بأنه مكاثر بالمسلمين ومباه بهم ، فهذا هو ما جاء به الوحي في شأن تكثير النسل : أي هذا هو الحكم الشرعي في النسل ، وهو أنه مندوب من المندوبات .

الموضوع الثاني : وهو منع الحمل فإنه غير تحديد النسل بل هو أعم من ذلك ، إذ قد يمنع الحمل حفظاً لصحة المرأة ، وقد يمنع الحمل لأن الرجل لا يستطيع تعليم أبناء كثيرين وهو يريد أن يعلم أولاده كلتهم فيقوم بمنع الحمل بعد أربعة أولاد أو أكثر إلى غير ذلك من الأسباب ، لذلك كان منع الحمل أعم وأشمل من تحديد النسل ، فكان موضوعاً آخر غير تحديد النسل وإن كان يمكن أن يكون تحديد النسل سبباً من أسباب منع الحمل .

إلا أنه لما كانت نصوص الشرع قد جاءت بخصوص النسل بحكم معين ، فجاءت تحت على تكثير النسل ، فكان وحدة موضوعاً معيناً إذا كان الأمر يتعلق بالنسل من حيث هو .

ومنع الحمل قد جاءت النصوص الشرعية صريحة بإباحته ، فجاء الطلب من الشارع بإباحة منع الحمل ، وجعلت للرجل وكذلك للمرأة أن تفعل ما يمنع الحمل بغض النظر عن أسبابه حتى لو كان لمنع إنجاب الأولاد .

وطلب الفعل إذا لم يقترن بقربة تفيد ترجيح الفعل على الترك لذلك يستوي فيه الفعل والترك فكان مباحاً ، وبالطبع هو طلب فعل وليس بطلب ترك فهو ليس بحرام ولا بمكروه ، لذلك كان منع الحمل حلالاً ، وهو مباح من المباحات .

أما النصوص : فقد أخرج مسلم عن جابر قال : « إن رجلاً أتى النبي (ص) فقال : إن لي جارية هي خادمتنا وأنا أطوف عليها وأكره أن تحمل فقال : عزّل عنها إن شئت ، فإنه سيأتيها ما قدر لها ، وعن أبي سعيد قال خرجنا مع رسول الله (ص) في غزوة بني المصطلق فأصبنا بسبي من العرب ، فاشتبهنا النساء واشتدت علينا العزبة وأحببنا العزل فسألنا عن ذلك رسول الله (ص) فقال : ما عليكم أن لا تفعلوا ، فإن الله عز وجل ، قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة » وعن جابر قال « كنّا نعزل على عهد رسول الله (ص) فبلغه ذلك فلم ينهنا » .

فهذه النصوص صريحة الدلالة في الأمر بالعزل ، وفي الإذن بالعزل ، وفي إقرار العزل وعدم النهي عنه . هذا هو ما جاء به الوحي في شأن منع الحمل أي هذا هو الحكم الشرعي في منع الحمل ، وهو أنه حلال ومباح من المباحات ولا يقال إن هذا في العزل خاصة . وليس في منع الحمل ، لأن النصوص لم تأت بالعزل من أجل منع الحمل ، فالرجل قال للرسول وأكره أن تحمل » فقال له الرسول عزّل عنها » والسؤال داخل في الجواب ، أي عزّل عنها إن كنت تكره الحمل . والصحابة حين أحبوا العزل وسألوا

الرسول (ص) أجابهم جواباً يتعلق بالأولاد مما يدل على أن الموضوع في العزل هو منع الحمل وليس العزل من حيث هو عزل إذ قال لهم « ما عليكم أن لا تفعلوا فإن الله ، عز وجل ، قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة » ، وهذا يعني أن الجواب هو عن العزل من حيث عدم الحمل ، ولذلك يصدق على كل ما يمنع الحمل سواء أكان عزلاً أم شيئاً آخر ، فتكون النصوص دليلاً على إباحة كل ما يمنع الحمل وليس على إباحة العزل من حيث هو عزل .

هذا هو الحكم الشرعي في النسل وفي منع الحمل وهو أن السنة تكثير النسل وأن منع الحمل حلال . ونظراً لأن هذا الموضوع هو مما تقوم للدعاية له الدول الغربية في البلاد التي يعتبرونها بلاداً متخلفة ويطلقون عليها البلاد النامية ، ولما ثبت من تأثير المسلمين بالدعاية له ، فكان لزاماً أن يبين الحكم الشرعي في ذلك .

والحكم الشرعي هو ما أخذ من الكتاب والسنة وما أرشد إليه الكتاب والسنة وليس رأي العقل ولا مصلحة الناس . فحكم الشرع هو ما جاء به الوحي ليس غير .

الاسترقاق

كانت أبواب الاسترقاق في التنظيم القديمة التي كان معمولاً بها في العالم حين جاء الإسلام كثيرة . فكانت تقضي باسترقاق المدين المفلس . فالدائن إذا أعسر مدينه وأفلس كان له أن يسترقه ، وكانت تقضي باسترقاق الإنسان عقوبة على بعض ما يرتكبه من الجرائم والخطايا ، وكانت تتيح للحر أن يقبل الرق على نفسه ، فيبيع نفسه لغيره بشرط أن يعثه بعد زمن يتفقان عليه .

وكانت القبائل القوية تُبيح لنفسها استرقاق أفراد القبيلة الضعيفة ، كما كانت الحروب والغزوات بوجه عام تقضي باسترقاق الأسرى ، وتبيح استرقاق أهل البلاد كلهم إذا استولوا عليهم . وكان بعضها يحصر الاسترقاق بمن يؤخذون أسرى في الحرب من الرجال والنساء والأطفال ، فمن أخذ أسيراً في حرب مشروعة استرق واعتبر رقيقاً واعترف بكونه رقيقاً .

فلما جاء الإسلام وضع للأحوال التي كان يحصل فيها الاسترقاق أحكاماً شرعيةً غير الاسترقاق .

في الحرب : بين حالة الأسرى في قوله تعالى : « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما مناً بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها » .

بالنسبة للمدين المفلس : قوله تعالى : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة » .

وبين العقوبات على الذنوب مفصلة ، ولا سيما عقوبة السارق التي كان جزاؤها الاسترقاق ، والتي أشار إليها الله في القرآن : « قالوا جزاؤه من وجده في رحله فهو جزاؤه » .

لكن الإسلام بين عقوبة السارق . قال تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا » .

وجعل العقد بين العبد والمولى على العتق لا على الاسترقاق ، وحرّم استرقاق الأحرار تحريماً قاطعاً وقد جاء في حديث قدسي : « ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرّاً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه » ، أ

فإنه تعالى خصمٌ لبائعِ الحرِّ ، وبهذا يكونُ الإسلامُ قد منعَ الاسترقاقَ .
 وأما بخصوصِ الرِّقِّ الذي كانَ موجوداً قبلَ الحكمِ الإسلاميِّ ، فإنَّ
 الإسلامَ قد عالجَه بأحكامٍ واضحةٍ في القرآنِ الكريمِ ، حتَّى أنهاهُ بالنسبةِ
 لمن قَتَلَ خطأً أو ارتكبَ إنمأً . ولقد شرَّطَ الإسلامُ ، أولاً ، على
 المرتكبِ أنْ يُعْتِقَ رَقَبَةً ، فإن لم يجدْ فصيامٌ ، وإلا فإطعامُ مسكينٍ .
 كما أنَّ الإسلامَ وضعَ نصيباً في أموالِ الزكاةِ لما بقي من الرقيقِ ، وعدَّهم
 من الأشخاصِ الثمانية الذين يجبُ أنْ تُدْفَعَ الزكاةُ في سبيلِ عتقهم .
 قال تعالى في سورة التوبة : « إنما الصدقاتُ للفقراءِ والمساكينِ والعاملينَ
 عليها والمؤلفةِ قلوبهمُ وفي الرقابِ والغارمينَ وفي سبيلِ اللهِ وابنِ السبيلِ
 فريضةٌ من اللهِ واللهُ عليمٌ حكيمٌ » . ورُبُّ مُعْرِضٍ يقولُ : بالرغمِ من
 هذه الأحكامِ الواضحةِ فكلَّ الأحكامِ المسلمين استرقوا في بعضِ العصورِ .
 والجوابُ أنَّ الإسلامَ في الوقتِ الذي منعَ الاسترقاقَ ظَلَّتْ أوروبا وغيرها
 من دولِ العالمِ تسيرُ على نظامه . وهكذا كانَ الحاكمُ المسلمُ عندما يأخذُ
 أسيراً من هذه الدولِ التي استرقتْ بعضُ رعاياهُ يُطبقُ عليهم قاعدةَ
 المعاملةِ بالمِثْلِ ، لا نظامَ الاسترقاقِ ، وهذه القاعدةُ مُستنبطةٌ من
 قوله تعالى : « ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثلِ ما اعتدى
 عليكم » . وقال تعالى : « وإن عاقبتم فاعقبوا بمثلِ ما عوقبتم به »

القياس

منعَ الشرعُ القمارَ منعاً باتاً . واعتبرَ أمواله محرمةً ، قال الله تعالى :
 « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمرُ والميسرُ والأنصابُ والأزلامُ رجسٌ من
 عملِ الشيطانِ فاجتنبوه لعلَّكم تُفْلِحُونَ » إنما يريدُ الشيطانُ أنْ

يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ . أَكْدَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَجَوْهَاً مِنَ التَّكْيِيدِ مِنْهَا تَصْدِيرُ الْجُمْلَةِ « بَلَاغاً » ، ومنها أَنَّهُ قَرَّرَتْهُمَا بِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ ، ومنها أَنَّهُ جَعَلَهُمَا رَجْساً ، قَالَ تَعَالَى : « فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ » ومنها أَنَّهُ جَعَلَهُمَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ، وَلَا يَصْدُرُ مِنَ الشَّيْطَانِ سِوَى الشَّرِّ الْبَحْتِ . ومنها أَنَّهُ أَمَرَ بِالْاجْتِنَابِ . ثُمَّ جَعَلَ الْاجْتِنَابَ مِنَ الْفَلَاحِ . وَإِذَا كَانَ الْاجْتِنَابُ فَتِلْكَ كَانَ الْارْتِكَابُ خِيبَةً . ثُمَّ ذَكَرَ مَا يَنْتُجُ عَنْهُمَا مِنَ الْوَبَالِ وَهُوَ وَقُوعُ التَّعَادِي وَالتَّبَاغُضِ مِنَ أَصْحَابِ الْخَمْرِ وَالْقِمَارِ . وَمَا يُؤْدِيَانِ إِلَيْهِ مِنَ الصَّدِّ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ، وَعَنِ مِرَاعَاةِ أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ « فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ » مِنْ أَبْلَغِ مَا يَنْهَى بِهِ ! كَأَنَّهُ قِيلَ : « قَدْ تَلَيَّ عَلَيْكُمْ مَا فِيهَا مِنْ أَنْوَاعِ الصَّوَارِفِ وَالْمَوَانِعِ » ، فَهَلْ أَنْتُمْ مَعَ هَذِهِ الصَّوَارِفِ وَالْمَوَانِعِ مُنْتَهُونَ . وَمِنَ الْقِمَارِ أَوْرَاقُ الْيَانُصِيبِ ، مَهْمَا كَانَ نَوْعُهَا ، وَمَهْمَا كَانَ السَّبَبُ الَّذِي وُضِعَتْ لَهُ . وَمِنَ الْقِمَارِ الرَّهَانُ فِي سَبَاقِ الْخَيْلِ . وَمَالُ الْقِمَارِ حَرَامٌ لَا يَحُوزُ تَمَلُّكُهُ .

الاستدلال بالكتاب والسنة
الاستدلال بالكتاب والسنة يتوقف على معرفة لغة العرب
ومعرفة أقسامها
لأنهما واردان بلغة العرب
وقد قال تعالى:
"بَلِسَانَ عَرَبٍ مُّبِين"
ولذلك لا بد من ذكر مباحث اللغة العربية وأقسامها.
وسنبحث من أقسام القول
ما يتعلق باستنباط الحكم فقط،
إذ لا حاجة إلى بحث غيره في أصول الفقه.
على أن ما يبحث من الكتاب والسنة
ينقسم إلى خبر وإنشاء
والأصولي أنما ينظر في الإنشاء
دون الأخبار
لعدم شبوت الحكم بها غالباً،
ومن هنا
كان القول في الكتاب والسنة
ينقسم إلى
أمر ونهي، وعام وخاص، ومطلق ومقيد،
ومجمل ومفصل، وناسخ ومنسوخ.
وبناء على ذلك
فلا بد من إجمال بحث اللغة
وبحث هذه الأقسام منها إجمالاً
حتى يمكن الاستدلال بالكتاب والسنة
على
الأحكام الشرعية

حُجَلُ الْإِسْلَامِ بِثَلَاثَةِ

بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِهِ
وَاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

وَاللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ جُزْءُ

لَا يَتَجَرَّأُ مِنَ الْإِسْلَامِ

وَلَا تُحْمَلُ الدَّعْوَةُ

الْإِسْلَامِيَّةُ

إِلَّا بِهَا

اللغة

اللغةُ أصواتٌ يُعَبَّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضِهِمْ . ويقال لَعَوْتُ أي تكلمتُ . وقال تعالى : « وإذا مرّوا باللغو مرّوا كبراً » . أي الباطل . وفي الحديث : « من قال في الجمعة صه فقد لغا » أي تكلم . واللغةُ من لغا إذا هيج بالكلام . وأمّا تعريفُ اللغةِ فهو « كلُّ لفظٍ وُضِعَ لمعنى » . وطريقةُ معرفةِ اللّغاتِ الروايةُ فقط .

اقسام اللغات

تقسّمُ اللّغاتُ في العالمِ إلى ثلاثةِ أقسامٍ : السامية . والآرية . والطورانية .

١ - الساميةُ : يرتقي نسبُها إلى سام بن نوح ، وهي أقدمُ عهداً من الآرية والطورانية ، وأشهرُها من اللّغاتِ الحيّة : العربية والعبرانية والسريانية والكلدانية والحبشية . ومن اللّواتِ : الآشورية والبابليّة والفينيقية والحميرية والنبطية .

٢ - القسم الثاني : الآرية : وتعودُ إلى أصلٍ واحدٍ : اللغة الهندية القديمة وتُعرفُ بالسكربتية ، ومن سلالتها الفارسية القديمة واليونانية واللاتينية والجرمانية وما تفرّع عنها من اللّغات الحديثة ، كالانكليزية والالمانية والافرنسية والابطالية والاسبانية وغيرها من اللّغاتِ العصريةِ الحية .

٣ - القسم الثالث : اللّغاتِ الطورانية : وأشهرُها التركية والمجرية والتّرية والغولية .

طبقات اللغات

نقسم اللغات ، من حيث تكوينها ، إلى ثلاث طبقات : أحادية ومزجية ومتصرفة .

١ - أحادية : تتألف ألفاظها من مقطع واحد لا يتغير تبعاً للمعاني كاللغة الصينية ، فإنك تجد فيها عشرات الألوف من الحروف وهي من أضعف اللغات .

٢ - المترجمة : التي تتركب الألفاظ فيها من كلمتين تدلّ أُولاهما على أصل المعنى ، والثانية على المعنى المضاف إليه كالفاعل والزمان والمكان : مثل اليابانية والتركية ، وهي أرقى من الطبقة الأولى .

٣ - المتصرفة : التي يتحول فيها الأصل الواحد إلى صيغ شتى ، كل منها يدلّ على معنى لا يدلّ عليه الآخر كالعربية والعبرانية والسريانية ولكن العربية امتازت بكونها لغة اشتقاق وإعراب معاً ، فبالاشتقاق تتحول المادة الواحدة إلى صور متعددة تبعاً للمعاني الجزئية ، وذلك من خصائص علم الصرف .

فنقول من وضع مثلاً : يضع وضع واضع موضوع وضيع وضاعة الخ .. وبالإعراب تُعرّف كل كلمة من الجملة فاعلاً كانت أو مفعولاً أو مبتدأً أو خبراً الخ ..

وأما اللغات الحديثة فأكثرها من نوع اللغات التحليلية ، وهي التي يكون فيها للمعنى ، ولكل من توابعه لفظة خاصة ، بخلاف العربية وهي من فصيلة اللغات الإجمالية التي تجد فيها ما يدلّ على أصل المعنى ، كما يدلّ على تابعه من فاعل ومفعول وزمان ومكان الخ ...

أسباب وضع اللغات

اللغات هي عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني ؛ فلما كانت دلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع كان لا بد من معرفة الوضع ثم معرفة دلالة الألفاظ . والوضع هو تخصيص لفظ بمعنى ، ومتى أطلق اللفظ فهم المعنى ؛ وسبب وضع اللغة هو أن الإنسان محتاج إلى غيره من أبناء جنسه لأنه لا يستطيع أن يستقل بما يحتاج إليه في المعاش والغذاء واللباس والمسكن والسلاح إبقاء للجسد وصوناً له من الحر والبرد والاعتداء ولذلك كان لا بد له من الاجتماع مع غيره من بني الإنسان ، ومن هنا كان اجتماع الإنسان بالإنسان أمراً طبيعياً . فالإنسان اجتماعي بطبعه ، وهذا الاجتماع بين الناس لا يتم فيه التعاون إلا بأن يعرف كل منهم ما في نفس الآخر ، فاحتيج إلى شيء يحصل به التعريف . ومن هنا جاء وضع اللغات لأن هذا التعريف لما في الذهن لا يتم إلا باللفظ أو الإشارة أو المثال . واللفظ أفيد من الإشارة أو المثال لعمومه . إذ اللفظ يشمل الموجودات ، محسوسة ومعقولة ، ويشمل المعدومات ، ممكنة أو ممتنعة ، لإمكانية وضع اللفظ بإزاء ما أريد من تلك المعاني ، بخلاف الإشارة ، فإنه لا يمكن وضعها إزاء المعقولات ولا الغائب ولا المعدوم ، وبخلاف المثال ، فإنه يتعذر أو يتعسر أن يحصل لكل شيء مثال يطابقه ، لأن الأمثلة المجسمة لا تنفي بالمعدومات . وأيضاً فإن اللفظ أيسر من الإشارة والمثال ، لأن اللفظ مركب من الحروف الحاصلة من الصوت ، وهو يحصل من الإنسان طبيعياً ، فكان اتخاذه وسيلة للتعبير عما في النفس أظهر وأولى . ومن هنا كان سبب الوضع للغات هو التعبير عما في النفس ، وكان موضوعها هو الألفاظ المركبة من الحروف واللفظ قد وضع للتعبير

عما في الذهن وليس للماهية ، فهو غير الفكر . فالفكر هو الحكم على الواقع . إذ الفكر عبارة عن نقل الواقع بواسطة الإحساس إلى الذهن مع معلومات سابقة تفسر هذا الواقع ؛ بخلاف اللفظ فإنه لم يوضع للدلالة على حقيقة الواقع ولا على الحكم عليه بل وُضع للتعبير عما في الذهن ، سواء طابق الواقع أم خالفه . لأن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية . فإننا إذا شاهدنا شيئا فظننا أنه قلم فأطلقنا عليه لفظ القلم ، فإذا دتونا منه وظنناه ملعقة أطلقنا عليه لفظ الملعقة ، ثم إذا دتونا منه ظننا أنه سكين أطلقنا عليه لفظ السكين ؛ فالعنى الخارجي لم يتغير مع تغير اللفظ فدل على أن وضع الألفاظ ليس للواقع الخارجي بل للصورة المنطبقة في ذهن الإنسان ، وأيضاً لو قلنا سمير جالس ووضعنا الألفاظ جلوس سمير الموجود في الخارج ، ثم وقف سمير أو مشى أو نام فدل على أن الوضع ليس للحقيقة القائمة وإنما هو تعبير عما في الذهن . فالألفاظ وضعت ليُفيد الوضع النسب الإسنادية أو التقيدية أو الإضافية بين المفردات بضم بعضها إلى بعض كالفاعلية والمفعولية وغيرهما . ولإفادة معاني المركبات من قيام وجلوس ، فلفظ « سمير جالس » مثلاً ، وُضع ليستفاد به الإخبار عن مدلوله بالجلوس أو غيره ، وليس القصد من الوضع أن يستفاد بالألفاظ معانيها المفردة التي تُصور تلك المعاني بل القصد من وضع اللفظ إفادة النسب ليحصل التعبير عما في الذهن .

وأما وضع اللغات فهو أن اللغات كلها اصطلاحية فهي من وضع الناس وليست من وضع الله تعالى ، واللغة العربية كسائر اللغات وضعها العرب واصطلحوا عليها فتكون من اصطلاح العرب وليست توقيفاً من الله سبحانه وتعالى . وأما قوله تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » فإن المراد مُسميات الأشياء لا اللغات أي علمه حقائق الأشياء وخواصها أي أعطاه المعلومات التي يستعملها للحكم على الأشياء التي يحسها فإن

الإحساس بالواقع لا يكفي وحده للحكم عليه وإدراك حقيقته بل لا بد من معلومات سابقة يُفسَّر بواسطتها الواقع . وأما تعبير القرآن الكريم بكلمة الأسماء فإنه قد أطلق الاسم وأراد المسمى كما يدل على ذلك الواقع ، فإنَّ آدمَ عَرَفَ الأشياءَ ولم يعرف اللغات ، فكلُّ ما يُعرفُ ماهيته ويكشفُ عن حقيقته هو محلُّ التعليم والمعرفة واللغة إنما هي وسيلة للتعبير ليس إلا ، فسياق الآية يدلُّ على أنَّ المراد من كلمة « الأسماء كلها » المسميات أي الحقائق والخواص . وأما قوله تعالى : « ومن آياته اختلافُ ألسنتكم » أي لغاتكم فلا دلالة فيه على أنَّ اللغات من وضع الله تعالى لأنَّ معنى الآية : « ومن الأدلَّة على قدرة الله كونكم تختلفون في اللغات وليس معناها كون الله سبحانه وتعالى قد وضع لغات مختلفة إذ لو كانت اللغات توقيفية عن الله عزَّ وجلَّ لَلزِمَ تقدُّمُ بعثة الرُّسُلِ على معرفة اللغات حتى يعرفوا الناس اللغة التي وضعها الله ثمَّ بعد ذلك يبلِّغهم الرسالة ، لكنَّ البعثة متأخرة والدليل على هذا قوله تعالى : « وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ » وبهذا يثبت أنَّ اللغة ليست توقيفية عن طريق الوحي أي من وضع الله عزَّ وجلَّ بل هي من وضع الإنسان .

القرآن عرَبِيٌّ

لم يشتمل القرآن الكريم على كلمة واحدة غير عربية مطلقاً بل كله عربي ، والدليل على ذلك قوله تعالى : « إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا » وقوله « بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ » وقوله « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ » فلو اشتمل القرآن على غير اللغة العربية لكان مخالفاً لهذه الآيات ، ويكونُ الرسولُ (ص) قد أُرْسِلَ بغير لسان قومه ؛ والقرآن يُطلقُ

على مجموعته وعلى جزء منه . فلو كان جزء منه غير عربي لما كان من القرآن ، وأيضاً فإن الله تعالى يقول « وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قرآنًا أعجمياً لقالوا لولا فُصِّلَتْ آياته » . فنفى أن يكون أعجمياً .

وأما اشتغال القرآن على ألفاظ مأخوذة من اللغات الأخرى كاشتغاله على لفظ « المشكاة » وهي لفظة هندية وقيل حبشية وهي الكوة ، وعلى لفظ « القسطاس » وهي رومية ومعناها الميزان ، وعلى لفظ « الاستبرق » ومعناها الديباج الغليظ ، وعلى لفظ « سجيل » ومعناها الحجر من الطين وهما لفظتان فارسيتان فإنه لا يكون بذلك مشتملاً على كلمات غير عربية لأن هذه الألفاظ قد عُرِبَتْ فصارت معربة ، فهو مشتمل على الألفاظ معربة لا على ألفاظ غير عربية . واللفظ المعرب عربي ، كاللفظ الذي وضعته العرب سواء بسواء . والشعر الجاهلي قد اشتمل على الألفاظ معربة من قبل أن ينزل القرآن مثل كلمة « السجندل » بمعنى المرأة في شعر امرئ القيس وغيرها من الكلمات عند كثير من شعراء الجاهلية . والعرب كانوا يعتبرون اللفظة المعربة عربية كاللفظة التي وضعوها سواء بسواء . والتعريب ليس أخذاً للكلمة من اللغات الأخرى كما هي ووضعها في اللغة العربية بل التعريب هو أن تُصاغ اللفظة الأعجمية بالوزن العربي فتصبح عربية بعد وضعها على وزن الألفاظ العربية أو على حد قولهم على تفعيلة من تفعيلات اللغة العربية ، مثل أَفْعَلَ وفَعَّلَ وقَاعَلَ وافتعل وانفعل وغيرها . فإن وافقتها ووافقت حروفها حروف اللغة العربية أخذوها ، وإن لم تكن على أوزان التفعيلات العربية ولم توافق أي وزن من أوزان العرب حوروها بزيادة حرف أو بنقصان حرف أو حروف وصاغوها على الوزن العربي ؛ وكذلك يفعلون في حروفها فيحذفون الحرف الذي لا ينسجم مع اللغة العربية ، ويضعون بدلاً منه حرفاً من حروفها حتى يصبح جزءاً منها . فالتعريب هو صوغ الكلمة الأعجمية

صياغة جديدة بالوزن والحروف حتى تُصبح لفظة عربية في وزنها وحروفها .

وبمناسبة الحديث عن الألفاظ العربية قد يرد سؤال وهو : هل التعريب خاص بالعرب الأقحاح الذين وضعوا اللغة العربية ورؤيت عنهم أم التعريب جائز لكل عربي في كل عصر ؟

الجواب على ذلك : التعريب جائز لكل عربي في كل عصر على شرط أن يكون مجتهداً في اللغة العربية . لأن التعريب ليس وضعاً أصلياً وإنما هو صياغة على وزن مخصوص بحروف مخصوصة . هذا هو واقع التعريب ، وأما الوضع فخاص بالعرب الأقحاح ، وحدهم ولا يجوز لغيرهم لأنه إيجاد من شيء غير موجود من الكلام وإصلاح ابتداء فلا يصح إلا لأهل الإصطلاح ، ولكن التعريب ليس إيجاداً لشيء غير موجود بل هو اجتهد في الشيء الموجود ، وهو ليس اصطلاحاً ابتداءً وإنما هو اجتهد في ما جرى الاصطلاح عليه . فإن العرب قد حددت أوزان اللغة العربية وتفعيلاتها ، وحددت حروف العربية بحروف معينة وعدد محدد ، والتعريب هو صوغ لفظة من هذه الحروف على وزن من الأوزان العربية .

ومن هنا كان جائزاً لكل مجتهد في اللغة العربية ، فهو كالاقتفاء سواء بسواء . فالاشتقاق أن تصوغ من المصدر فعلاً أو اسم فاعل أو اسم مفعول أو غير ذلك من المشتقات من حروف العربية وعلى استعمال العرب ، سواء أكان ما صغته قد قالت العرب أم لم تقله . والمشتق لا خلاف في جوازه لكل عالم بالعربية ، فكذلك التعريب لأنه صياغة وليس بوضع ، ولهذا فإن التعريب ليس خاصاً بالعرب الأقحاح بل هو عام لكل مجتهد باللغة العربية ، غير أنه ينبغي أن يعلم أن التعريب

خاصّ بأسماء الأشياء وليس عاماً لكلّ لفظ اعجمي . فالتعريب لا يدخلُ
الألفاظ الدالة على المعاني ولا الجُمْل الدالة على الخيال ، وإنما هو
خاصّ بأسماء الأشياء ولا يصحّ في غيرها مطلقاً . والعرب حين عرّبت إنّما
عرّبت أسماء الأشياء ولم يحِرّ التعريب في غيرها . فإنّهم بالنسبة للمعاني قد وضعوا
الاشتقاق والنسبة للتخيّلات والتشبيهات قد وضعوا المجاز ولم يستعملوا التعريب
إلاّ في أسماء الأشياء ، ويدخلُ فيها أسماء الأعلام مثل إبراهيم . ولهذا
لا يجوزُ التعريب إلاّ في أسماء الأشياء وأسماء الأعلام ولا يجوزُ في
غيرهما ، أمّا غيرُ أسماء الأشياء وأسماء الأعلام فإنّ مجال أخذها واسع
في الاشتقاق والمجاز . فإنّ الاشتقاق مجال واسع لأخذ المعاني والتعبير عنها
مهما بلغت من الكثرة والتنوع ، وكذلك المجاز مجال خصّب لأخذ
الخيال والتشبيهات والتعبير عنها مهما كانت ومن هنا كان لزماً على علماء
اللغة العربية أن يَوجدوا ألفاظاً جديدةً للأسماء والمعاني الجديدة ولا
مناصّ لهم من إيجاد هذه الألفاظ الجديدة وإلاّ وقفوا عن السير مع الحياة
ومتطلباتها ، ووقفوا عن بيان حكم الشرع في وقائع وأشياء لا بدّ من
بيان حكم الشرع فيها . واللغة العربية نفسها إنّما تبقى ونحيا بالاستعمال
فإذا وُجدت معاني جديدة ضرورية لحياة الأمة ولم توجد في اللغة
العربية ألفاظ تعبّرُ بها عنها انصرفت الأمة حتماً إلى لغة أخرى لتعبّرُ بها
عما هو من ضرورياتها وبذلك تجمدُ اللغة ثم مع الزمن تُترك وتُهجر .

ومن هنا كان التعريب كالاشتقاق والمجاز ضرورة من ضرورات
حياة اللغة العربية وبقائها ولذلك لا بدّ من التعريب ، واللغة العربية
ليست في حاجة لأن يؤخذ معنى اللفظة الأعجمية ويعبّر عنه بلفظ يدل
على معنى مثله بالعربية كما حاول المسلمون أن يفعلوا ذلك ، بل تؤخذ
اللفظة الأعجمية نفسها وتُصاغ على وزن عربيّ فما فعلوه من وضع

كلمات قطار وسيارة وهاتف ومِقود وما شاكل ذلك عمل كلمة خطأ ، ويدل على الجمود الفكري وعلى الجهل المطبق . فهذه أشياء وليست معاني ولا تخيلات وتشبهات فلا توضع لها أسماء لمعاني تشبهها ولا تشتق لها أسماء وإنما تؤخذ أَسْمَاؤها الأعجمية نفسها وتُصاغ على تفعية من تفعيلات العرب . فكلمة « تلفون » كان يجب أن تؤخذ كما هي لأن وزنها وزن « عربي » فعلول « ومنها عربون وحروفها كلها حروف عربية وكلمة « كيدون » وزنها وزن « عربي » فعول « ومنه جهول ولكن حرف « G » غير موجود في اللغة العربية فيوضع بدلاً منه حرف « غ » فيقال « غدون » أو « ج » فيقال « جدون » فتصبح لفظة « عربية » وهكذا . ومن هنا كانت الألفاظ التي وضعت لأسماء الأشياء الجديدة كالقطار والسيارة ونحوهما لا تعتبر من ألفاظ اللغة العربية مطلقاً لأن اللفظ العربي هو اللفظ الذي وضعه العرب للدلالة على معنى معين ، فإذا حصل اصطلاح للفظ وضعه العرب على معنى لم يضعوه له كان ذلك حقيقة شرعية أو حقيقة عرفية وليس حقيقة لغوية .

والحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل في ما وضع له أولاً في اللغة ، ولفظ المِقود وما شابهه لم يضعه العرب بإزاء هذا المعنى للدلالة عليه فلا يكون حقيقة لغوية ، وبما أنه ليس حقيقة شرعية ولا حقيقة عرفية ، فيكون لفظاً غير عربي لأن ألفاظ اللغة العربية لا تخرج عن هذه الثلاث .

الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في ما وضع له أولاً في اصطلاح الشرع . والأسماء الشرعية مثل الصلاة للأفعال المخصوصة ، والصوم

لِلإِسْمِ الْمَعْرُوفِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .. هِيَ الْأَسْمَاءُ الَّتِي جَاءَ بِهَا الشَّرْعُ .

الحَقِيقَةُ الْعَرَفِيَّةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَا وُضِعَ لَهُ بِعَرَفِ الْإِسْتِعْمَالِ اللَّغَوِيِّ . أَيُّ هِيَ اللَّفْظَةُ الَّتِي انْتَقَلَتْ عَنْ مُسَمَّاها اللَّغَوِيِّ إِلَى غَيْرِهِ لِلإِسْتِعْمَالِ الْعَامِّ فِي اللَّغَةِ بِحَيْثُ هُجِرَ الْأَوَّلُ ، وَهِيَ قِسْمَانِ : الْأَوَّلُ : أَنْ يَكُونَ الْأِسْمُ قَدْ وُضِعَ لِمَعْنَى عَامَّةٍ ثُمَّ يُخَصَّصُ بِعَرَفِ إِسْتِعْمَالِ أَهْلِ اللَّغَةِ بِبَعْضِ مُسْتَيَاتِهِ ، كَاخْتِصَاصِ لَفْظِ الدَّابَّةِ بِذَوَاتِ الْأَرْبَعِ عَرَفًا . وَإِنْ كَانَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ لِكُلِّ مَا دَبَّ عَلَى الْأَرْضِ فَتَشْمَلُ الْإِنْسَانَ وَالْحَيَوَانَ وَلَكِنْ الْإِسْتِعْمَالُ الْعَامُّ فِي اللَّغَةِ خَصَّصَهَا بِذَوَاتِ الْأَرْبَعِ وَهُجِرَ الْمَعْنَى الْأَوَّلُ فَصَارَتْ حَقِيقَةً عَرَفِيَّةً لَّغَوِيَّةً فِي الْمَعْنَى الَّتِي نَقَلَتْ إِلَيْهِ .

الثَّانِي : أَنْ يَكُونَ الْأِسْمُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ بِمَعْنَى ثُمَّ يَشْتَهَرُ فِي عَرَفِ إِسْتِعْمَالِهِمْ بِالْمَعْنَى الْخَارِجِ عَنِ الْمَوْضِعِ اللَّغَوِيِّ ، بِحَيْثُ إِنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنَ اللَّفْظِ عِنْدَ إِطْلَاقِ غَيْرِهِ كَاسْمِ الْغَائِطِ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ لِلْمَوْضِعِ الْمُنْخَفِضِ مِنَ الْأَرْضِ غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ اشتهَرَ فِي عُرْفِهِمْ بِالْخَارِجِ الْمُسْتَقْدَرِّ مِنَ الْإِنْسَانِ حَتَّى أَنَّهُ لَا يُفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ اللَّفْظِ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ غَيْرُهُ . فَالْحَقِيقَةُ اللَّغَوِيَّةُ قَدْ وَضَعَهَا الْعَرَبُ فِيهَا وَضْعَةً وَالْحَقِيقَةُ الْعَرَفِيَّةُ اسْتَعْمَلَهَا الْعَرَبُ فِيهَا عَرَفِيَّةً أَيَّ تَعَارَفَ الْعَرَبُ عَلَيْهَا بِاسْتِعْمَالِهِمْ لَهَا .

وَأَمَّا أَنَّهُ يُوجَدُ لِكُلِّ طَائِفَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ مِنَ الْإِصْطِلَاحَاتِ الَّتِي تَخْصُهُمْ مِثْلَ إِصْطِلَاحِ النَّحَاةِ عَلَى الرَّفْعِ وَالنَّصَبِ وَالْجَرِّ فَإِنَّهُ حَقِيقَةُ عَرَفِيَّةٌ خَاصَّةٌ وَهِيَ غَيْرُ الْحَقِيقَةِ الْعَرَفِيَّةِ اللَّغَوِيَّةِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ الْعَرَفِيَّةَ اللَّغَوِيَّةَ مِنَ الْعَرَبِ أَنْفُسِهِمْ ، وَأَمَّا الْحَقِيقَةُ الْعَرَفِيَّةُ الْخَاصَّةُ فِيهَا لَيْسَتْ مِنَ الْعَرَبِ

الافتحاح وإنما تعارف عليها علماء كل علم للدلالة على معان معينة
 كعلماء الهندسة والكيمياء والطب والاقتصاد وما شاكل ذلك فكل
 ما اصطلاح عليه علماء أي علم أو فن في أي عصر هو حقيقة
 عرفية خاصة ، وهي من اللغة العربية كالحقيقة العرفية العامة سواء
 بسواء لأن العرفية العامة قد استعملها العرب في غير ما وضعوها له
 واشتهرت به فكانت عربية لاستعمال العرب لها فهي كالوضع من
 قبليهم وكذلك العرفية الخاصة قد جرى الاصطلاح عليها من قبل
 علماء العرب وعلى مسمع منهم وأقروه واعتبروه من اللغة ، بل
 استعملوها في معانيها التي وضعت لها كاستعمال الحقيقة العرفية وكذلك
 هم استعملوا اللفظة في النحو في غير ما وضعت له استعمالاً خاصاً في
 في علم مخصوص فكانت لذلك عربية كالذي استعملوه استعمالاً
 عاماً وكالذي وضعوه وما انطبق على العلوم التي وضعوها والعلوم التي
 أقروا استعمالها ينطبق على كل علم من العلوم الحديثة ، ومن هنا كانت
 الحقيقة العرفية الخاصة عربية كالحقيقة العرفية العامة سواء
 بسواء .

وأما الحقيقة الشرعية فتنقسم إلى أسماء الأفعال كاسم الفاعل
 واسم المفعول والصفة وأفعال التفضيل كقولنا زيد مؤمن أو فاسق
 أو محجوج عنه أو أفسق من عمرو . وأما بالنسبة للحروف فإن الحروف
 الشرعية لم توجد مطلقاً لأنها لا تفيد وحدها ، ولأن المعاني التي
 وضع كل حرف ليؤدّيها مع غيره مثل الباء للالتصاق ، واللام
 للاختصاص وما شاكل ذلك لم يوجد في الاستعمال الشرعي نقلها عن
 معناها ، ولذلك لم تكن موجودة ، وأما الفعل نحو صلى الظهر فإن
 الفعل عبارة عن المصدر والزمان ، فإن كان المصدر شرعياً ، استحال
 أن يكون الفعل إلاً شرعياً وإن كان لغوياً فكذلك .

الحكمة في وضع الالفاظ العربية

إذا قُبِضَ لكَ أَنْ تَتَبَحَّرَ في لَفْظِكَ الْعَرَبِيَّةِ ، وَتَقِفَ عَلَى مَكُونَاتِهَا ، وَتَطْلُعَ عَلَى سِرِّ الْوَضْعِ فِيهَا ، وَالطَّرِيقَةِ الَّتِي تَمْشِي عَلَيْهَا الْوَاضِعُ فِي صِبَاغَةِ أَصُولِهَا ، وَكَيْفَ أَحْسَنَ التَّضْرِيعَ عَلَى تِلْكَ الْأَصُولِ مَعَ مِرَاعَاةِ التَّنَاسُبِ بَيْنَ كُلِّ أَصْلٍ وَفُرْعِهِ ، لَمْ تَمْلِكْ نَفْسَاكَ عَنِ الْإِعْجَابِ بِذَهْنِ الْعَرَبِ الشَّافِيفِ الَّذِي عَرَفَ كَيْفَ يَحْوِلُ الْكَلِمَاتِ الْجَامِدَةَ إِلَى حَيَاةٍ .

ولولا ظهورُ اختلالٍ في بعضِ متونِ اللغةِ ، واضطرابٍ في أوضاعِها لكانتِ الصَّلَةُ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِيَّةِ أَسْطَحَ مِنْ جِبِينِ الْبَذْرِ فِي جَوْفِ الظُّلَمَاءِ . وَلَمَّا كُنَّا نَرَى فِي بَعْضِ الْكَلِمَاتِ بَوْنًا شَاسِعًا بَحِثُ كَادَتْ تَنْعُدُ آيَةً رَابِطَةً بَيْنَ الْمَعَانِي الْمُخْتَلِفَةِ لِلْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ ، وَهَذَا أَكْبَرُ دَلِيلٍ عَلَى أَنَّ اللُّغَةَ الَّتِي انْتَهَتْ إِلَيْنَا قَدْ اعْتَوَرَتْهَا أَيْدِي التَّصْحِيفِ وَالتَّحْرِيفِ وَالْإِفْسَادِ ، وَبَعْدَ أَنْ تَظَاهَرَتْ عَلَيْهَا عَوَامِلُ الْعُجْمَةِ ، وَبَعْدَ أَنْ تَفَرَّقَتْ الْقِبَائِلُ الْعَرَبِيَّةُ فِي جَمِيعِ الْأَطْرَافِ حَتَّى كَادَتْ تَلْحَقُ بِشَقِيقَاتِهَا اللُّغَاتِ السَّامِيَّةُ ، لَوْ لَمْ يَحْفَظْ لَهَا كَيَانُهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ .

وَهَا نَحْنُ نُورِدُ لَكَ شَيْئًا مِنْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ النَّاطِقَةِ بِحِكْمَةٍ وَاضِعِهَا . فَقَدْ قَالُوا : اسْرَفَ الرَّجُلُ مَالَهُ : إِذَا بَذَرَهُ وَأَنْفَقَهُ فِي غَيْرِ حَاجَةٍ . وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ السَّرْفَةِ وَهِيَ دَوِيْبَةُ سُودَاءِ الرِّأْسِ سَائِرُهَا أَحْمَرٌ ، تَقَعُ عَلَى الشَّجَرَةِ فَتَأْكُلُ وَرَقَهَا وَتُفْسِدُهَا . وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى قَوْلُهُمْ بَذَرَ مَالَهُ : إِذَا أَفْسَدَهُ وَأَنْفَقَهُ إِسْرَافًا ، وَهُوَ مُجَازٌ عَنْ قَوْلِهِمْ : بَذَرَ الْحَبَّ إِذَا نَثَرَهُ فِي الْأَرْضِ وَبَذَرَ الشَّيْءَ إِذَا فَرَّقَهُ فَكَأَنَّ الْمُبَذَّرَ مَالَهُ يَبْدُدُهُ وَيُنْثَرُهُ فِي الْأَرْضِ حَتَّى يَضِيعَ أَوْ يَلْتَقِطَهُ عَابِرُ سَبِيلٍ .

ألفاظ اللغة وأقسامها

وضع العرب ألفاظاً معينة للدلالة على معانٍ معينة ، فكان اللفظ هو الدالّ على المعنى ، وكان المعنى مدلولاً عليه باللفظ ، ولهذا كانت أبحاث اللغة أبحاثاً عن الألفاظ وحدها ، وأبحاثاً عن الألفاظ والمعاني ، وأبحاثاً عن المعاني . ومن هنا كانت الألفاظ الموضوعية ثلاثة أقسام :

أولاً : « دلالة المطابقة » ، وهي دلالة اللفظ على تمام مُسمّاهُ ، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق ، وسُمّي بذلك لأنّ اللفظ طابق معناه . »

ثانياً : « دلالة التضمن » ، وهي دلالة اللفظ على جزء المسمّى ، كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق فقط ، وسُمّي بذلك لتضمنه إيّاهُ ، وسُمّي تضمناً لكون المعنى المدلول في ضمن الموضوع له . »

ثالثاً : « دلالة الالتزام » ، وهي دلالة اللفظ على لازمه ، كدلالة الأسد على الشجاعة ، وسُمّي بذلك لكون المعنى المدلول لازماً للموضوع له . والمقصود باللزوم اللزوم الذهني أي الذي ينتقلُ الذهنُ إليه عند سماع اللفظ . »

الكلام

الكلام حرفٌ وصوتٌ ، ففقطَعُوهُ وجزّأوه على حركاتٍ أعضاء الإنسان التي يخرج منها الصوت ، وهو من أقصى الرئة إلى منتهى الفم ، فوجدوه تسعةً وعشرين حرفاً لا تزيدُ على ذلك ، ثمّ قَسَموها على الحلقين

والصَدْرَ والشَّفَةِ والثَّيَّةَ ، ثم رَأَوْا أَنَّ الكَفَايَةَ لَا تَمَّ بِهَذِهِ الحُرُوفِ الَّتِي هِيَ تِسْعَةٌ وَعِشْرُونَ حَرْفًا ، وَلَا يَحْصُلُ الْمَقْصُودُ بِإِفْرَادِهَا ، فَرَكَّبُوا مِنْهَا الْكَلَامَ ثَنَائِيًّا وَثَلَاثِيًّا وَرُبَاعِيًّا وَخُمَاسِيًّا ، هَذَا هُوَ الْأَصْلُ فِي التَّرْكِيبِ وَمَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ فَتَمُسْتَقِيلٌ .

فَلَمْ يَضَعُوا كَلِمَةً أَصْلِيَّةً زَائِدَةً عَلَى خَمْسَةِ أَحْرَفٍ إِلَّا بِطَرِيقِ الْإِلْحَاقِ وَالزِّيَادَةِ لِلْحَاجَةِ .

خَصَائِصُ الحُرُوفِ

وَمِمَّا يَسْتَدْعِي الْإِعْجَابَ أَنَّ الْعَرَبَ عَرَّفُوا بِالِاسْتِقْرَاءِ وَطُولِ الْإِدْمَانِ مَدْلُولَاتِ بَعْضِ الحُرُوفِ عِنْدَ دُخُولِهَا فِي تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ ، فَقَالُوا مِثْلًا : إِنَّ الْحَاءَ إِذَا تَطَرَّفَتْ دَلَّتْ الْكَلِمَةُ الْمُخْتَوِمَةُ بِهَا عَلَى مَعْنَى الْإِتْسَاعِ وَالِامْتِدَادِ وَالِانْتِشَارِ ، مِثْلُ : بَاحٍ - وَسَاحٍ - وَفَاحٍ - وَرَاحٍ - وَفَلَحٍ ، الخ ...

وَالشَّيْنُ إِذَا وَقَعَتْ فِي أَوَّلِ الْكَلِمَةِ دَلَّتْ عَلَى التَّفْرِيقِ مِثْلُ : شَتَّتَ ، وَالظُّهُورِ ، مِثْلُ : شَقَّ ، وَعَلَى الْقَطْعِ وَالْكَسْرِ كُلِّ مَا كَانَ ثَانِيَةً تَاءً أَوْ ثَاءً أَوْ دَالً أَوْ ذَالً أَوْ صَادً أَوْ ضَادً أَوْ طَاءً ، مِثْلُ : بَتَّ وَقَدَّ وَقَصَّ وَقَضَّمَ . قَطَعَ ، قَطَمَ ، قَطَفَ ، قَطَرًا ، الخ ...

(وَالغَيْنُ) إِذَا وَقَعَتْ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى الْخَفْسَاءِ ، مِثْلُ : غَابَ وَغَارَ وَغَاصَ وَغَاضَ وَغَرِبَ وَغَمَسَ وَغَبَنَ وَغَامَ . وَاللَّفْظَةُ الَّتِي تَبْدَأُ بِالنُّونِ وَالْفَاءِ تَدُلُّ عَلَى الْخُرُوجِ ، مِثْلُ تَفَحَّ نَقَدَ نَقَتْ نَقَرَ تَفَحَّ . وَالْحَاءُ وَالْجِيمُ تَدُلُّانِ عَلَى السَّرِّ وَالْحِجْزِ كَحِجَزٍ وَحَجَرَةٍ وَحَجَلٍ وَمِنْ خَصَائِصِ حُرُوفِ الْمِيمِ الْقَطْعُ وَالِاسْتِثْنَاءُ وَالْكَسْرُ مِثْلُ جَزَمَ وَجَدَّمَ وَجَرَّمَ وَحَسَمَ وَحَطَّمَ وَخَضَّمَ وَخَرَّمَ .

ومن خصائصِ حرفِ الهاءِ الحمقُ والغفلةُ مثلُ بَلَّهْ تَفْهَ وَعَتَهْ .
وكلَّ ذلك من بابِ التغليبِ .

وهناك الألفاظُ السخيلةُ ، فكلَّ ما انتهى بالجان فهو فارسيّ المصدر مثالُ ذلك مهرجان وصوبجان وباذنجان . وفارسيّ أيضاً من الأسماءِ ما بدأ بالنون والراء إذا كان ثانياً ساكناً مثل نرد و نرجس و نرجيلة أو اجتمع فيه الطاء والجيم مثل طنجرة و طازج .

اجاش الكلام

يكونُ على وجوهٍ : فمتهُ ما يختلفُ لفظُهُ ومعناهُ . وهو الأكسرُ والأشهرُ : رجل . قلم . سيف . أسد .

ومنه ما يختلفُ لفظُهُ مع وَحدةٍ المعنى : سيف غضب . ليث أسد
ومنه ما يتفقُ لفظُهُ ويختلفُ معناهُ ، مثل : عين التي تُطْلَقُ على العينِ الباصرةِ ، والمالِ والميزانِ .

ومنه قضى : بمعنى حَتَمَ وأمرَ وأعلمَ وصنَعَ وفرغَ .

ومنه ما يجتمعُ تحتهُ الضدَّانِ . مثل : جَلَلٌ للكبيرِ والصَّغِيرِ وللعظيمِ
أيضاً ، والجَوْنُ للأسودِ والأبيضِ ، والرجاءُ للرغبةِ والخوفِ ، والقُرءُ
للحيضِ والطهرِ ، والغابرُ للباقي والماضي . والناهلُ للعطشانِ والذي قد
شربَ حتى ارتوى .

ومنه ما يتقاربُ لفظُهُ ومعناهُ : كالْحَزْمِ والحزنِ ، فالحزم من الأرضِ
أَرْفَعُ من الحزنِ ، وكالْحَضْمِ وهو بالقَمِ كَلَهَ ، والقَضْمِ وهو بأطرافِ
الأسنانِ .

ومنه ما يختلف لفظاه ويتقارب معناه : مَدَحَهُ إذا كَانَ حَيًّا ، وَأَبْنَهُ إذا كَانَ مَيِّتًا ، وعَادَهُ إذا كَانَ مَرِيضًا ، وَزَارَهُ إذا كَانَ مُعَافًى .

ومنه ما يتقارب لفظاه ويختلف معناه : مثل : « حَرَجَ » إذا وَقَعَ فِي الحَرَجِ ، وَتَحَرَّجَ إذا تَبَاعَدَ مِنَ الحَرَجِ ، وكذلك فَزَعَ إذا أَنَاهُ الفَزَعُ ، وَفَزَعَ عَنْ قَلْبِهِ إذا نُحِّيَ عَنْهُ الفَزَعُ .

هذا الاختلاف في المعاني والتفاوت في الألفاظ المعبّرة عن معانٍ له واقِعٌ ، يَشِيرُ إلَيْنَا أَنَّا لَا نَأْخُذُ مَعْنَى وَاحِدًا مِنْ أَيِّ جُمْلَةٍ حَتَّى نَعُودَ إِلَى مَصَادِرِهَا وَمَتَفَرِّعَاتِهَا ، كَيْ يَكُونَ فَهْمُنَا لِلْجُمْلَةِ فَهْمًا مَبْنِيًّا عَلَى وَاقِعٍ وَحَقِيقَةٍ .

العام والخاص

العام : العام الباقي على عُمُومِهِ ، وهو ما وُضِعَ عامًّا واستُعْمِلَ عامًّا : كلُّ ما علاك فأظْلَمَكَ فهو سَمَاءٌ . كلُّ أرضٍ مُستوية فهي صَعِيدٌ ، كلُّ حَاجِزٍ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فهو مَوْبِقٌ . وكلُّ بِنَاءٍ مُرَبَّعٍ فهو كَعْبَةٌ . كلُّ بِنَاءٍ عَالٍ فهو صَرْحٌ . كلُّ شَيْءٍ دَبَّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فهو دَابَّةٌ . كلُّ ما يَسْتَعَارُ مِنْ قَدْرٍ أَوْ شَفْرَةٍ أَوْ قَلْبٍ أَوْ قِصْعَةٍ فهو مَاعُونٌ . كلُّ بَسْتَانٍ عَلَيْهِ حَائِطٌ فهو حَدِيقَةٌ . كلُّ كَرِيمَةٍ مِنَ النِّسَاءِ وَالْإِبِلِ وَالْخَيْلِ وَغَيْرِهَا فهي عَقِيلَةٌ ، كلُّ صَانِعٍ عِنْدَ الْعَرَبِ فهو اسْكَافٌ ، كلُّ ما ارْتَفَعَ مِنَ الْأَرْضِ فهو نَجْدٌ .

العام المنقول إلى الخاص

وهو ما وُضِعَ فِي الْأَصْلِ عامًّا ثُمَّ أُطْلِقَ فِي الْإِسْتِعْمَالِ عَلَى بَعْضٍ .

أجزائه مثل « السبت » فإنه في اللغة الدهر ، ثم نُقِلَ في الاستعمال لأحد أيام الأسبوع ، وهو جزء من أجزاء الدهر .

فيما وضع في الأصل خاصاً ثم استعمل عاماً

أصلُ الورد : إتيانُ الماء ، ثم صارَ إتيانُ كلِّ شيءٍ ورذاً ؛ ويُقالُ رفعَ عقيرتهُ أي صوتهُ ، وأصلُ ذلك أن رجلاً عَفَرَتْ رجلهُ فرفعَهَا وصاحَ ؛ فقلَّ بعدَ ذلك لكلِّ مَنْ رَفَعَ صوتهُ : رفعَ عقيرتهُ ، ويقولون بينهما مسافةٌ ، وأصلُهُ من السوف وهو الشَّم . والظَّمأُ : العطشُ وشهوةُ الماء ، ثم كثرَ حتى قالوا : ظمِئْتُ إلى لقائك . والرائدُ : طالبُ الكَلأ ، وهو الأصلُ ثم صارَ لكلِّ طالبٍ حاجةٌ .

ما وضع عاماً واستعمل خاصاً

ثم أُطْلِقَ على بعض أفراده اسم يخصه

التَّشَهِّي عامٌ ، والوَحْمُ للحبلى خاصٌ ؛ الفسلُ للبدنِ عامٌ ، والوضوءُ للوجهِ واليدينِ خاصٌ . والنَّوْمُ في الأوقاتِ عامٌ . والقبُولَةُ نصفُ النهارِ خاصٌ . الطَّلَبُ عامٌ ، والتَّوَخِّي في الخيرِ خاصٌ . الحربُ عامٌ ، والإباقُ للعبيدِ خاصٌ . السَّهَرُ في الخيرِ والشرِّ ، والأرقُ لا يكونُ إلا في المكروهِ وحدهُ .

ما وضع خاصاً بمعنى خاص

للعربِ ألفاظٌ تختصُ بزمانٍ لا يجوزُ نقلُها إلى غيرها ؛ تكونُ في الخيرِ

والشتر والحسن وغيره ، « مكانتك » وُضِعَتْ للوعيد ، قال الله تعالى :
 « مكانكم أنتم وشركاؤكم » ، ومن ذلك : « ظلّ فلان يفعل كذا »
 إذا فعله نهائياً « وبات يفعل كذا » إذا فعله ليلاً ، ومن الخصائص
 في الأفعال قولهم : ظننتني وحسبتي وختلتي . ولا يقال إلا فيما فيه
 أدنى شك . ويقال للقطعة من الشعر : القطعة . وللقطعة من الصوف : العمية .
 القطن : السبيخة . وللقطعة من الصوف : العمية .

ويقال : فلك مشحون . كأس دهاق . واد زاهر . بحر طام . نهر
 طافح . مجلس غاص بأهله . والشعر للإنسان . الصوف للغنم ، الوبر
 للإبل ، الريش للطير ، الزغب للفرخ ، الزف للنعام . ويقال : الصباحة
 في الوجه . والوصاعة في البشرة ، والجمال في الأنف ، والملاحاة في الفم ،
 والحلاوة في العينين ، والظرف في اللسان ، والرشاقة في اليد ، واللباقة
 في الشمائل ، وكمال الحسن في الشعر . ومن أهم المعاني الخاصة والتي يستوقف
 الخاطر في هذه اللغة غناها في التعبير العاطفي مراتب العشق التي تتدرج
 صعوداً من الاستحسان إلى المحبة فالتبسم ، فالوله فالصباة فالهيام والجوى
 والوجد والشغف مما لا نظير له في غير هذه اللغة الكريمة .

المطلق والمقيّد

الأسماء التي لا تكون إلا باجتماع صفات ، وأقلها اثنان . من ذلك :
 المائدة لا تسمى مائدة حتى يكون عليها طعام ، لأن المائدة من ماد يمد
 إذا أعطاك ، وإلا فاسمها حيوان . والكأس لا تكون كأساً حتى يكون فيها
 شراب وإلا فهو قدح أو كوب . والحلّة : لا تكون إلا ثوبين إزاراً ورداء
 من جنس واحد ، فإن اختلفا لم تدع حلّة . والظعينة لا تكون ظعينة

حتى تكون امرأة في هودج على راحلة . ولا يُقال « عهن » إلا إذا كان مصبوغاً وإلا فهو صوف . ولا يُقال خدر إلا إذا كان على جارية . وإلا فهو ستر . ولا يُقال للروث : فَرث إلا إذا بقي في الكرشي . ولا يُقال للذهب : تبر إلا إذا لم يُصغ . ولا يُقال للبر : جب إلا إذا كان محفوراً بعوامل الطبيعة لا ما حصره الناس . ولا يكون السغب جوعاً إلا إذا رافقه التعب .

مناسبة الألفاظ للمعاني

أصوات الخيل : الشخير من الفم ، والتخير من المنخرين . والكير من الصدر ، مثل المد والمث والمط .

إذا انحسر الشعر عن مقدم الرأس فهو أجلح ، فإن بلغ الانحسار نصف رأسه فهو أجلى وأجله .

وكالتفش في الحائط ، والرقش في القرباس ، والوشم في اليد ، والوسم في الجلد ، والرشم على الخططة والشعير ، والوشي على الثوب . واللسب من العقرب ، واللسع من الحية . والضرب بالراحة على مقدم الرأس : صقع . وعلى القفا صقع ، وعلى الخد أيضاً . بسط الكف : لطم ، وقبضه : لكم . وبكلنا اليدين : لدم . وعلى الجنب بالإصبع : وخز ، وعلى الصدر والجنب : لكز . وعلى الحنك والذقن : وهز .

وإذا أخرج المريض صوتاً رقيقاً فهو الرنن ، فإن أخفاه فهو الهنين . فإن أظهره فخرج خافياً ، فهو الحنين . فإن زاد فيه ، فهو الأنين . فإن زاد في رفعه ، فهو الخنين .

فانظرُ لمناسبةِ الألفاظِ إلى معانيها ، وكيفَ فاوتَ العربُ في هذه الألفاظِ المقترنة المتقاربة المعاني ، فجعلوا الحرفَ الأضعفَ فيها والألينَ والأخفى والأسهلَ والأهمسَ لِمَا هو أدنى وأقلّ ، وأخفَ عملاً أو صوتاً ، وجعلوا الحرفَ الأقوى والأشدَّ والأظهرَ والأجهرَ لِمَا هو أقوى عملاً وأعظمَ حساً .

معرفة بعض ما روي من اللغة بدون إثبات

معرفة ما روي من اللغة فقط بدون إثبات :

الشطشاط	طائر
الحجاب	الماء الكثير
كنحت	نبت
الدنجة	الحياة
الهنقب	القصير
اللقع	الضرب

حديث شريف « انا فصيح العرب بيد أني من قريش »

كانت وفودُ العربِ إذا جاءتْ إلى مكّة في أوقاتِ الحجِّ تتحاكمُ في سوقِ عكاظٍ إلى قريشٍ ، وتنزلُ عندَ أحكامِ أئمتِّها وجهابذتها بدونِ أدنى اعتراضٍ . معَ أنَّ القبائلَ التي كانتْ تؤمُّ السوقَ العكاظيّةَ من جميعِ الأمصارِ العربيّةِ لم تكنْ لتألّو جهداً في تهذيبِ أشعارِها وانتقاءِ ألفاظِها واختيارِ معانيها ، لكي تنالَ موقعاً في قلوبِ القرشيينَ فكانَ أن انتشرتِ الألفاظُ السليسةُ الرقيقةُ بينَ القبائلِ العربيّةِ . على أنَّ قريشاً لسمّ

تَعْدَمُ مع ذلكَ فائدةٌ من هذا الامتزاجِ بهذه الوفودِ إذْ كانتْ تخيّرُ من منظومهمْ ومثورهمْ أحسنَ الألفاظِ وأصفى الأوضاعِ ونضمه إلى ما عندها من الكلماتِ الفصحى حتى صارتْ بذلكَ أفصحَ العربِ ، وخلتْ لُغَتُها من الألفاظِ الركيكةِ كالكشكشةِ ، وهي في ربيعة ومضرَ الذين كانوا يجعلونَ بعدَ « كاف » الخطابِ في المؤنثِ شيئاً فيقولونَ : وبكش وعليكش ، وقرأ بعضهم : قد جعل ربش تحتش سرياً بدل : « قد جعلَ رَبِّكَ تحتك سرياً » في سورة مريم . والعننة وهي الشائعة في لغة قيسٍ ونعيمٍ التي تجعلُ الهزّة في أوّلِ الكلمة عيناً ، فيقولونَ في « أنك » عنك ، وفي « أسلم » عسلم ، وفي « إذن » ، « عدن . ومن ذلكَ الوتم في لغة اليمنِ التي تجعلُ السينَ ثاءً كالناتِ في الناسِ وأنشدوا :

يا قَبَّحَ اللهُ بَنِي السَّعَلَاتِ عمرو بن يربوع شرار النات
والشننة التي تَقْلُبُ الكافَ شيئاً : اللَّهُمَّ لَيْش ، أي لبيك .

ومن ذلكَ الاستنطاء في لغة سعدِ بن بكرٍ وهذيلِ والأزدِ والأنصارِ ، وهو جعلُ العينِ الساكنةِ « نوناً » إذا جاورتِ الطاءَ كأنطى في أعطى .

وقبائلُ العربِ التي أُخِذَ عنها اللسانُ العربيُّ هي قيسٌ ونعيمٌ وأسدٌ ، وعلى هؤلاءِ اتَّكِلَ في الغريبِ وفي الإعرابِ والتصريفِ . ثمَّ هذيلٌ وقسمٌ من كنانةٍ والطائيينَ ، ولم يؤخَذْ عن غيرهمْ من سائرِ القبائلِ . كما لم يؤخَذْ عن حضري قطْ ولا عن سكّانِ البراري ممن كان يسكنُ أطرافَ بلادهمِ المجاورة لسائرِ الشعوبِ الذين حولهم . فلم يؤخَذْ من لحيمٍ ولا من جذامٍ لمجاورتهمْ أهلَ مصرَ والقيطِ ، ولا من قضاةٍ وغسانٍ وإيادٍ لمجاورتهمْ أهلَ الشامِ ، وأكثرهمْ نصارى يقرأونَ بالعبرانيةِ ولا من تغلبٍ لأنهمْ كانوا بالجزيرةِ مجاورينَ لليونانِ ، ولا من بكرٍ لمجاورتهمْ للفرسِ ، ولا من عبدِ القيسِ وأزدِ عُمانَ ، لأنهمْ كانوا بالبحرينِ يخالطونَ الهندَ والفرسَ ، ولا من أهلِ اليمنِ لمخالطتهمِ الهندَ

والحيشة . ولا من بني حنيفة وسكان اليمامة ، ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجار اليمن المقيمين عندهم ، ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة حين ابتدأوا يتكلمون لغة العرب ، وجدوا شيئاً من الفساد في ألسنتهم بعدما اختلطوا بغيرهم من الأعاجم . والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء ، وأثبتها في كتاب فصيرها عالماً وصناعة هم أهل البصرة والكوفة فقط من بين أمصار العرب وكان المولى عز وجل قد أراد السلامة لهذه اللغة الشريفة ، فلم تنفث غيوم الجاهلية حتى جاء القرآن الكريم بلغته الفصحى ، وهو الذي علم الشعراء والكتاب أسلس الألفاظ وأبلغ الجمل وحررهم من الخشونة الجاهلية والغلاظة البدوية ، وهو الذي أوحى إلى الحكماء جوامع البيان ومعجزاته .

ومن فصاحة رسول الله (ص) أنه تكلم بجملة لم يسبقه إليها أحد من العرب كقوله مات حنن أنفه . وحسي الوطيس . ولا يلدغ المؤمن من جحر مرتين .

الإعراب بمنزلة المعاني ويُوقف على أغراض التكليم

فالعرب يفرقون بالحركات وغيرها بين المعاني ؛ فيقولون مفتح للآلة التي يفتح بها ، ومفتح لموضع الفتح . ومقص آلة القص ، ومقص للموضع الذي يكون فيه القص . ومحلل للقدح الذي يحلب فيه ، ومحلل للمكان الذي تحلب فيه ذوات اللبن .

يقولون : امرأة طاهر من الحيض ، لأن الرجل لا يشركها فسي الحيض .

ويقولون : امرأة طاهرة من العيوب ، لأن الرجل لا يشركها في هذه الطهارة .

وكذلك قاعدٌ للمرأةِ التي تتَعُدُّ عن الأزواجِ وعنِ الحيفِ ، وقاعدةٌ من القعودِ . ويقولونَ : هذا غلاماً أحسنُ منه رجلاً ، يريدونَ الحالَ في شخصٍ واحدٍ .

ويقولونَ : هذا غلامٌ أحسنُ منه رجلاً فهما إذاً شخصانِ . ويقولونَ : كم رجلاً رأيتُ في الاستفهامِ ، وكم رجلاً رأيتُ في الخبرِ ، ويُرادُ به التثنيةُ . وهُنَّ حجاجُ بَيْتِ اللَّهِ إذا كنَّ قَدْ حَجَّجْنَ . وحواجُ بَيْتِ اللَّهِ إذا أُرِدْنَ الحَجَّجَ . ويقولونَ : جاءَ الشَّاءُ والحطَبُ ، إذا لم يُرَدَّنْ أَنَّ الحَطَبَ جاءَ معَ الشَّاءِ ، وإنما أريدَ الحاجةُ إليه . فإنَّ أريدَ مَجِيئَهُما قبلَ : والحطَبُ .

التصريف

يُقالُ : القاسِطُ للجائرِ ، والمُقْسطُ للعادلِ ، فتحولَ المعنى بالتصريفِ من الجورِ إلى العدلِ .

ويقالُ : خافَ : فرِعَ ، ومخوفٌ : ما يفرَعُ منه . وتَخَوَّفَ الشيءَ : تَنَقَّصَهُ .

ويقالُ : استَقَدَّ الأمرُ : استمرَّ ، والقديدُ : اللحمُ المقدَّدُ ، والقُدَادُ : وَجَعُ البطنِ ، وهكذا كلُّ تصريفٍ ، وهو تحويلُ الأصلِ الواحدِ إلى صيغٍ متعددةٍ .

البحرُ أو على الفعلِ مثلَ لفظه

« إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يُسْتَهْزِئُ بِهِمْ » أي يَجازِيهِمْ جزاءَ الاستهزاءِ . « وَمَكْرُؤًا مُمَكَّرًا اللَّهُ » « فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ

اللَّهُ مِنْهُمْ ۖ وَتَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ۖ ، ۖ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ۖ
ومثله قول الشاعر :

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

متوارد والمترادف

الأصل أن يكون بإزاء كل معنى عبارة تدل عليه ، غير أنه لا يمكن ذلك لأن هذه الكلمات متناهية ، وكيف لا تكون متناهية ، ومواردُها ومصادرُها متناهية ، فدعت الحاجة إلى وضع الأسماء المشتركة .

ثم وضعوا بإزاء ذلك كلمات لمعنى واحد ، لأن الحاجة تدعو إلى تأكيد المعنى والتحريض والتقرير ؛ فالو كرر اللفظ الواحد ، لسمج ومج .

لذلك خالفوا بين الألفاظ والمعنى الواحد .

وينقسم ذلك إلى ألفاظ متواردة ، وألفاظ مترادفة .

المتواردة : كما تسمي الحمر عقرأ وصهباء وقهوة وسلسلا . والسبع لينا وأسدا وضرغاما .

المرادنة : إقامة لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة ، مثل : محص كلامه وهذب عبارته ، وأصلح الفاسد ، ولم الثعث ، ورتق الفتق ، وشعب الصدع ، وهذا أيضا ما يحتاج إليه البليغ في بلاغته ؛ فيقال : خطيب مصقع ، وشاعر مقلق . وعلى ذلك فالمرادف يغني اللغة ولكنه خلاف الأصل ، والأصل عدم الترادف ، فإذا تردد لفظ بين كونه مترادفا

أو غير مترادف كان حمله على عدم الترادف أولى، إذ الأصل في اللفظ أن يكون موضوعاً لمعنى لم يوضع له لفظاً آخر.

واختلاف الألفاظ على المعنى الواحد يرسخ المعاني في القلوب والصدور، ثم رأوا أنه يضيّق نطاق النطق عن استعمال الحقيقة في كل اسم، فعدّلوا إلى المجاز والاستعارات.

الاسم ينقسم إلى حقيقة ومجاز

الحقيقة: في اللغة مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، نقبض الباطل، ويقال: حقيقة الشيء: أي ذاته الثابتة اللازمة ومنه قوله تعالى: «ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين» أي وجبت. والحقيقة إما لغوية أو شرعية أو عرفية:

(١) الحقيقة اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وُضِعَ له أولاً في اللغة.
(٢) الحقيقة الشرعية: هي اللفظ الذي وضعه الشارع لمعنى يدل عليه في ما وُضِعَ له أولاً في اصطلاح الشرع.

(٣) الحقيقة العرفية: هي الشائعة في عرف استعمال اللغوي، أي التي انتقلت عن مسمّاها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام في اللغة بحيث يهجر الأول، ويستعمل الثاني وهي عامة وخاصة.

المجاز

المجاز: مأخوذة في اللغة من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال، ويقال: (جاز فلان من جهة كذا إلى جهة كذا: اجتاز، أو عبر).

وَيُعَدُّ عَنْ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ لِمَعَانِ ثَلَاثَةٍ : الْإِنْسَاعِ ، وَالتَّوَكِيدِ
وَالْتَشْبِيهِ . فَإِنْ قَدَمَتِ الثَّلَاثَةُ تَعَيَّنَتِ الْحَقِيقَةُ . فَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ (ص)
فِي الْفَرَسِ : بِحَرِّ . فَاِلْمَعَانِي الثَّلَاثَةُ مُوجُودَةٌ فِيهِ . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « وَادْخُلْنَاهُ
فِي رَحْمَتِنَا » مَجَازٌ وَفِيهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةُ ، أَمَّا السَّعَةُ فَلَأَنَّهُ زَادَ فِي أَسْمَاءِ
الْجِهَاتِ وَالْمَحَالِّ . وَأَمَّا التَّشْبِيهُ فَلَأَنَّهُ شَبَّهَ الرَّحْمَةَ ، وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ دُخُولُهَا
بِمَا يَجُوزُ دُخُولُهُ ، فَلِلذَلِكَ وَضَعُهَا مَوْضِعَهُ . وَأَمَّا التَّوَكِيدُ ، فَلَأَنَّهُ
أَخْبَرَ عَنِ الْمَعْنَى بِمَا يُخَيِّرُ بِهِ عَنِ الذَّاتِ .

وَقَوْلُهُ تَعَالَى : وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ . وَوَجْهُ الْإِنْسَاعِ فِيهِ أَنْ يَسْتَعْمِلَ
السُّؤَالَ لِشَيْءٍ لَا يَجُوزُ فِي الْحَقِيقَةِ سُؤَالُهُ ، وَالتَّشْبِيهُ أَنَّهَا شُبِّهَتْ بِمَنْ
يَجُوزُ سُؤَالُهُ بِعِلَاقَةِ الْحَالِ وَالْمَحَلِّ ، وَالتَّوَكِيدُ لِأَنَّهُ فِي ظَاهِرِ اللَّفْظِ وَجْهٌ
السُّؤَالِ لِمَا لَا يَجِبُ ، أَوْ لَا يَقْدَرُ عَلَى الْإِجَابَةِ . وَجَمِيعُ أَنْوَاعِ الْإِسْتِعَارَاتِ
دَاخِلَةٌ تَحْتَ الْمَجَازِ .

مِنْ أَقْسَامِ الْمَجَازِ

أ - السَّبَبِيَّةُ : وَهِيَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ : السَّبَبِيَّةُ الْقَابِلِيَّةُ وَهِيَ تَسْمِيَةُ
الشَّيْءِ بِاسْمِ قَابِلِهِ مِثْلَ قَوْلِهِمْ : سَالَ الْوَادِي ، أَيْ : الْمَاءُ الَّذِي فِي الْوَادِي ،
لَأَنَّ الْوَادِي سَبَبٌ لَهُ فَأُطْلِقَ السَّبَبَ عَلَى الْمُسَبَّبِ .

ب - الْقَابِلِيَّةُ الصُّورِيَّةُ : كَتَسْمِيَةِ الْيَدِ قُدْرَةً ، لِأَنَّ الْقُدْرَةَ صُورَةُ
الْيَدِ ، لِحُلُولِهَا فِيهَا حُلُولَ الصُّورَةِ فِي الْمَادَّةِ . مِثْلُ : « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ »
أَيْ : قُدْرَةُ اللَّهِ فَوْقَ قُدْرَتِهِمْ ، فِإِطْلَاقُ الْيَدِ عَلَى الْقُدْرَةِ مِنْ بَابِ
إِطْلَاقِ اسْمِ السَّبَبِ الصُّورِيِّ عَلَى الْمُسَبَّبِ .

ج - السببية الفاعلية : نزل السحاب ، أي المطر ، وذلك بإطلاق اسم فاعل الشيء عليه ، لصدور المطر عن السحاب .

د - السببية الغائية : كسمية العنب خمرأ في قوله تعالى : « إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا » . أي : عنباً فأطلق الخمر على العنب ، لأن الغاية من عصره أن يكون خمرأ ، وهو ما يُسمى بعلاقة « الأول » فقد آل العنب إلى خمر .

ثانياً - المسببية : كقوله تعالى : « وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا » ، فالرزق لا ينزل من السماء . ولكن الذي ينزل مطراً ينشأ عنه النبات الذي يتكون منه طعامنا ورزقنا ، فالرزق مسبب عن المطر ؛ فهو مجاز علاقته المسببية .

ثالثاً - المشابهة : كتشبيه الشجاع بالأسد ، والعالم بالبحر ، وهي قائمة على الاشتراك في صفة يجب أن تكون ظاهرة في المشبه به أكثر من ظهورها في المشبه . بحيث يتقل ذهن إليها ؛ فيفهم القصد عند القرينة باعتبار ثبوتها له .

رابعاً - الجزئية : قول الشاعر :

كَمْ بَعَثْنَا الْجَيْشَ جَسْرًا رَأَوْا وَارْسَلْنَا الْعِيُونَا
فالعين جزء من الجاسوس ، ولها شأن كبير فيه ، فأطلق الجزء وأريد الكل ؛ ولذلك يقال : إن العلاقة هنا الجزئية .

خامساً - الكلية : قوله تعالى : « وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ » .
والمقصود بالأصابع أطرافها ، فهي مجاز ، علاقته الكلية .

سادساً - اعتبار ما كان : قوله تعالى : « وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ » .

ولا ينبغي أن يُظنَّ أن الله سبحانه وتعالى أمرَ بإعطاء اليتامى الصغار أموال آبائهم ؛ فهذا غير معقول ، بل الواقع أن الله أمرَ بإعطاء الأموال من وصلوا إلى سن الرشد ، بعد أن كانوا يتامى ، فكلمة اليتامى مجازٌ ، لأنها استعملت في الراشدين ، والعلاقة اعتبار ما كان .

سابعاً - اعتبار ما يكون : قوله تعالى : على لسان نوح عليه السلام : « إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا » .

إن فاجراً وكفاراً مجازان لأن المولود حين يولد لا يكون فاجراً ولا كفاراً ، ولكنه قد يكون ذلك بعد الطقولة ؛ فأطلق الفاجر على المولود وأريد به الرجل ، والعلاقة اعتبار ما يكون أو ما يسمى به الأول .

ثامناً - المحلية : قوله تعالى : « فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ سَنَدْعُ الزَّبَانَةَ » . المقصود في الآية الكريمة من في النادي من عشيرته ونظرائه ، فهو مجاز أطلق فيه المحل ، وأريد به الحال ، فالعلاقة المحلية .

تاسعاً - الحالية : قوله تعالى : « إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ » . النعيم لا يحل فيه الإنسان ، لأنه معنى من المعاني ، وإنما يحل في مكانه ، فاستعمال النعيم في مكانه مجاز ، أطلق فيه الحال وأريد المحل ؛ فعلاقته الحالية .

عاشراً - المضادة : وهي تسمية الشيء باسم ضده كقوله تعالى : « وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا » ، فأطلق على الجزاء سيئة والجزاء حسنة . أو المضادة المتزلة منزلة التناسب والتشابه ، بواسطة تلميح أو تهكم ، كما يقال للبخل : حاتم وللجبان : أسد .

المجاز اللغوي

هو اللفظُ المُستعملُ في غير ما وُضع له ، لعلاقةٍ مانعةٍ من إرادةِ المعنى الحقيقيِّ . على أن يكونَ مُتصلاً بإحدى القرائن .
أمَّا العلاقةُ بينَ المعنى الحقيقيِّ والمجازيِّ ، فقد تكونُ المشابهةُ أو غيرها ،
والقرينةُ قد تكونُ لفظيةً ، وقد تكونُ حاليةً .

فقولُ الشاعر :

فإنَّ أَمْرَضَ فَمَا مَرَضَ اصْطِبَارِي وإنَّ أَحْمَمَ فَمَا حُمَّ اعْتِرَامِي
فالمجاز « أَمْرَضَ » السبب : لأنَّ الاصطبار لا يمرض .
والعلاقةُ المُشابهةُ (توضيحُ العلاقة) شَبَّ قَلَّةَ الصبرِ بالمرضِ لما لكلِّ
منهما مِن الدلالةِ على الضعفِ (القرينة) لفظية .
وقولُ الآخر :

بلادي وإنَّ جَارَتْ عَلَيَّ عَزِيزَةٌ وقومي وإنَّ ضُنْتُوا عَلَيَّ كِرَامُ
المجاز : بلادي السبب (لأنَّ البلاد ، لا تجور والعلاقة غير المشابهة
(توضيحُ العلاقة) ذكر البلادَ وأرادَ أهلها ، فالعلاقة المحلِّية (القرينة)
لفظية وهي جَارَتْ .

المجاز العقلي

المجاز العقليّ إسنادُ الفِعْلِ أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقةٍ مانعةٍ
من إرادةِ الإسنادِ الحقيقيِّ ، على أن تكونَ معه قرينةً .
الإسنادُ المجازيُّ يكونُ إلى سببِ الفعل ، أو زمانه ، أو مكانه ، أو
مصدره ، أو بإسنادِ المبني للفاعل إلى المفعول ، أو المبني للمفعول إلى الفاعل .

كقول الشاعر :

دعِ المكارمَ لا تَرْحَلْ بُغْيَتِهَا واقعدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطاعم الكاسي
فكأنه يقولُ : لا تَرْحَلْ لِيَطْلُبَ المكارمَ ، لأنك سَتُطْعِمُ غيرَكَ
وتَكْسُوهُ ، بل اقعدْ كلاً على غيرِكَ مطعوماً مكسواً ! فأستد الوصف
المبني للفاعل الى ضمير المفعول .

وقوله تعالى : « وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا
يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً » فقد جاءت كلمة « مستوراً » (بدل
ساتر) .

وقوله تعالى : « إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً » فدأتياً بدلُ آتٍ ، فاستعمل
اسمُ المفعول مكان اسمِ الفاعل .

ومِنَ الهَيِّنِ أَنْ تَعْرِفَ أَنَّ هَذَا الْإِسْنَادَ غَيْرُ حَقِيقِي ، لأنَّ الْإِسْنَادَ الْحَقِيقِي
هُوَ إِسْنَادُ الْفَاعِلِ إِلَى فَاعِلِهِ الْحَقِيقِي ، فالإسنادُ إِذَا هُنَا مجازي ، وَيُسَمَّى
بِالْمَجَازِ الْعَقْلِي ، لأنَّ الْمَجَازَ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ كَالِاسْتِعَارَةِ ، بل فِي الْإِسْنَادِ
وَهُوَ يَدْرِكُ بِالْعَقْلِ .

وخُلاصةُ القولِ أَنَّ الْحَقِيقَةَ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلًا .
كَالْأَسَدِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي الْحَيَوَانِ الْمَفْرَسِ . وَالْمَجَازُ هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي
غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلًا لَمَّا بَيْنَهُمَا مِنَ الْعِلَاقَةِ كَالْأَسَدِ الْمُسْتَعْمَلِ فِي الرَّجُلِ
الشَّجَاعِ . الْعِلَاقَةُ الْمَشَابَهَةُ .

وَالْمَجَازُ ثَلَاثَةُ أَقْسَامٍ : أَحَدُهَا أَنْ يَكُونَ فِي مَفْرَدَاتِ الْأَلْفَاظِ كَقَوْلِكَ :
رَأَيْتُ أَسَدًا يَخْطُبُ ، تَعْنِي « الرَّجُلُ الشَّجَاعُ » .

وَالثَّانِي أَنْ يَقَعَ فِي الْمَرْكَبَاتِ فَقَطْ ، كَقَوْلِ الشَّاعِرِ :
أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرَّ الْغَدَاةِ وَمَرَّ الْعَشِيِّ
فَالِإِشَابَةُ وَالْإِفْنَاءُ وَالْكَرُّ وَالْمَرُّ حَاصِلَةٌ حَقِيقَةٌ ، لَكِنْ إِسْنَادُ الْإِشَابَةِ

والإفناء إلى كثر الغداة ومرّ العشي إسناده لغير من قام بهما . فهو مجاز لأن الله تعالى هو الفاعل للإشابة والإفناء .

والثالث أن يكون في الأفراد والتركيب معاً كقولك لمن تداعبه (أحياني اكتحالي بطلعتك) أي سرتني رؤيتك ، فاستعمل الأحياء في السرور ، واستعمل الاكتحال في الرؤية ، وذلك مجاز . ثم أسند الأحياء إلى الاكتحال مع أن المحيي هو الله تعالى ، فيكون المجاز في الجملة والمفردات وفي التركيب معاً . ويشتراط في استعمال المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وهذه العلاقة بين المعنيين لا بد أن تكون من أنواع العلاقة التي استعملها .

والعلاقة المقررة عند العرب في الإطلاق المجازي كثيرة وصلت عند بعضهم إلى خمس وعشرين ، وعند البعض الآخر إلى إحدى وثلاثين ، وعند بعض إلى اثني عشرة علاقة ، وقد أتينا على ذكر أهمها .

الاشتقاق

هو صياغة الفعل أو اسم الفاعل أو اسم المفعول أو الصفة المشتبهة أو بقية المشتقات من المصدر على الطريقة العربية سواء كان مسبوفاً بما يماثله من الاستعمال الجزئي أم لا .

حديث قلسي : « أنا الرحمن خلقت الرحيم وشققت لها اسماً من اسمي » . والاشتقاق أخذ صفة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهبنة تركيب ، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة . كضارب من ضرب ، وحذر من حذر ... أما اسم الجن فمشتق من الاجتنان .

والجيمُ والنونُ تدلانِ أبدأً على السَّريِّ ، تقولُ العربُ للدَّرعِ جُنَّةٌ
ويقالُ أُجِنْتُ الليلُ ، وهذا جنين . والإنس من الظهورِ ، يقولونَ آنَسْتُ
الشيءَ : أبصَرْتُهُ .

التعريب

صَوِّغَ الكلمةُ الأعجميةُ صياغةً جديدةً بالوزن والحروف ، حتى
تُصْبِحَ لَفْظَةً عَرَبِيَّةً في وزنها وحروفها وحينئذٍ تكونُ لَفْظَةً مُعَرَّبَةً .
والتعريبُ جائزٌ لكلِّ عربيٍّ إذا كانَ مجتهداً في اللغة العربية لأنَّ التعريب
لم يكنْ وضعاً أصلياً وإنما هو صياغةٌ على وزن مخصوصٍ بحروف مخصوصةٍ
والتعريبُ كالاشتقاق وكالمجاز ضرورةً من ضرورات حياة الأُمَّة ،
وضرورةً من ضرورات حياة اللغة العربية وبقائها . فكلِّمَةُ « تَلْفُون »
أُخِذَتْ كما هي ، لأنَّ وزنها وزنٌ عربيٌّ : فِعْلُول ، ومنها عربون ،
وحُرُوفُها كلُّها عربيَّةٌ . والعربيَّةُ قبلَ التعريبِ . وهَضَمْتَ كثيراً من
الكلمات وحوَّلْتها إلى كيانها .

الكناية

الكنايةُ لَفْظٌ أُطْلِقَ ، وأريدَ به لازمٌ معناه ، مع جواز إرادة المعنى
نفسه .

والكنايةُ ثلاثةُ أقسامٍ :

- ١ - تكونُ الصِّفَةُ المَكْنَى بها إما صفةً قريبةً ، نحو : رَحِبُ الصَّدْرِ
أي لطيفٌ طويلُ الأناة ، وإما صفةً بعيدةً ، نحو :
طويلُ النِّجادِ رفيعُ العماد كثيرُ الرماد إذا ما شتا

طويلُ النجاد : أي حمالةُ سيفه طويلةٌ ، ولزمَ من طول حمالة سيفه طولُ قامته ، وهذا يدلُّ عادةً على شجاعة صاحبِ القامة الطويلة .

رفيعُ العِماد : أي عظيم المكانة في قومه وعشيرته . كثيرُ الرَّماد : يدلُّ على كثرةِ حرقِ الحطبِ ثم كثرةِ الطبخ . وكثرةُ الضبُوف نقضي كثرةَ الإطعام فكثرةُ الإنفاق وكل هذا دليلٌ على الكرم .

٢- يكونُ الموصوفُ المُكنى عنهُ إمّا معنىً واحداً ، نحو : حيوانٌ ناطقٌ كنايةً عن الإنسان ، وإمّا مجموعةً معانٍ ، نحو : حيٌّ مستوي القامة عريضُ الأظفار ، كنايةً عن الإنسان أيضاً .

٣- الكنايةُ عن النسبة . هي أن تنسبَ لموصوفٍ صفةً أو صفاتٍ . ونُسبَتِها فيه ، ويكونُ صاحبُ النسبة إمّا مذكوراً ، نحو : المجدُّ بين ثوبي عليّ ، فقد نُسبَ المجدُّ إلى عليٍّ وأُثبتَ فيه . وإمّا غير مذكورٍ ، ويُسمّى هذا تعريضاً ، نحو : خَيْرُ الناسِ مَنْ نَفَعَ الناسَ ، كناية عن نفسي الخيرية عَمَّن لا يَنْفَعُ الناسَ .

والكنايةُ من أَلطف أساليبِ البلاغةِ وأدقِّها . وهي أبْلَغُ من التصريحِ لأنَّ الانتقالَ فيها يكونُ من الملزومِ إلى اللازمِ ، فهو كالِدعوةٍ ببيّنةٍ . ومن خواصِّ الكنايةِ أنها تَمَكِّنُ المرةَ من التعبيرِ عن أمورٍ كثيرةٍ يُشعِشِي الإفصاحُ بذكرها إمّا احتراماً للمخاطبِ أو للإبهامِ على السامعينِ . أو للتبليغِ من خَصْمِهِ دونَ أنْ يدَعَّ لهُ سبيلاً عليه . أو لتزجيهِ الأذُنِ عَمَّا تنبؤ عن سَماعِهِ كما في تعبيرِ الله سُبْحانَهُ وتعالى لما عبَّرَ عن الغايةِ مِنَ المعاشرةِ الزوجيةِ ، وهي التناسلُ رَمَزَ إلى ذلك بلفظِ الحرثِ « نِساؤُكُمْ حَرْثُكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ » أنى شِئْتُمْ ..

واللباسُ : « وهنَّ لباسٌ لكمُ وأنتم لباسٌ لهنَّ » .

الفرق بين الكناية والمجاز

وأما الفرق بين الكناية والمجاز فظاهر ، لأن الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الأصلي واللفظ الذي أُطلق وأريد به لازم معناه . أما المجاز فلا يجوز ، فلو قلنا : أمطرت السماء نباتاً لم يجوز أن تكون قد أمطرت النبات على حقيقة معناه .

القصر

القَصْرُ تخصيصُ شيءٍ بآخر ، وهو إما قَصْرُ صفةٍ على موصوفٍ نحو : « ما رازقُ إلا الله » ، وإما قَصْرُ موصوفٍ على صفةٍ ، نحو : « إنما الدنيا غرور » ، والمراد بالصفة ، الصفة المعنوية التي تدل على معنى قائم بشيء ، سواء كان اللفظ الدال عليه جامداً أو مشتقاً ، فعلاً أو غيرَ فِعْلٍ ، وليس المرادُ بها الصفة النحوية ، أي النعت .
والقصر نوعان : حقيقي وإضافي .

فالحقيقي هو : حَصْرُ المقصور عليه في الحقيقة والواقع ، بحيث لا يتعداهُ إلى غيره أبداً ، نحو : لا إله إلا الله ، فليس في الحقيقة والواقع إلهٌ غيرُ الله تعالى ، ومثل لا يروى مصر من الأنهار إلا النيل . وإنما الرازقُ الله ، وفي هذين المثالين قُصِرَتِ الصفةُ على الموصوف ، ويُسمَّى القصرُ في هذه الحال قصرًا حقيقياً ، لأن الصفة في كلٍّ من الأمثلة الثلاثة لا تفارقُ موصوفها في الحقيقة والواقع إلى موصوفٍ آخر .

الإضافي : أن يختصَّ المقصورُ بالمقصور عليه بحسب الإضافة أي النسبة إلى شيء معين كقوله تعالى : « وما محمد إلا رسولٌ قد خلت من قبله الرسل » أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » فقد قصرَ

الموصوف . وهو محمدٌ ، على الصفة . وأداةُ القصرِ النفيُّ ، ومثل : إنما حسنٌ شجاعٌ . ولا يُقصدُ من هذينِ المثالين أن هذه الصفة لا توجدُ في غيرهما من جميع أفرادِ الإنسان . فإن الواقعَ خلافُ ذلكَ ولأجلِ هذا المعنى يُسمَّى القصرُ في هذه الحالِ قصرًا إضافيًا .
ويُعرفُ قصرُ الصفةِ على الموصوفِ وقصرُ الموصوفِ على الصفةِ بأن كلَّ مُقدِّمٍ مقصورٌ وكلَّ مؤخِّرٍ مقصورٌ عليه .

فإن كانَ المُقدِّمُ صفةً فهوَ قصرُ صفةٍ على موصوفٍ ، نحو : « ما شاعرٌ إلا أنا » وإن كانَ مَوْصُوفًا فهوَ قصرُ موصوفٍ على صفةٍ ، نحو : « ما أنا إلا شاعرٌ » ويُعتبرُ المُقدِّمُ ، وحقُّه التأخيرُ ، مقصوراً عليه ، نحو : « إيتاكْ نَعْبُدُ » ويعتبرُ المؤخِّرُ المعرفُ بأل مقصوراً ، نحو : « ما هو إلا الفاضلُ » .

الايجاز والإطناب والمساواة

المساواة

أن تكونَ المعاني بقَدَرِ الألفاظِ ، والألفاظُ بقَدَرِ المعاني ، لا يزيدُ بعضها على بعضٍ : كقوله تعالى : « وما تُقَدِّمُوا لأنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ » .
وقوله تعالى : « ولا يحقُّ المتكرِّرُ السيئُ إلا بأهله » .

وقول طرفة بن العبد :

سُتَبْدِي لَكَ الْآيَاتُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُزَوِّدْ
فالألفاظُ فيها على قدرِ المعاني ، ولو حاولت أن تزيدَ فيها لفظاً ، لجاءت الزيادةُ فضلةً ، ولو أردت إسقاطَ كلمةٍ لكانَ ذلكَ إخلالاً .

الإطناب

الإطنابُ زيادةُ اللفظ على المعنى لفائدة : كقوله تعالى : « رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ » وقوله : « تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا » .

فلفظةُ « روح » زائدةٌ ، لأنَّ معناها داخلٌ في عموم اللفظ المذكور قبله وهو الملائكةُ و « لي » و « لوالدي » زائدٌ أيضاً ، لدخول معناه في عموم المؤمنين والمؤمنات ، وهذه الزيادةُ لم تجيء عبثاً وإنما جاءت للطيفة من اللطائف البلاغية التي تزيد قيمة الكلام ، وترفع من معانيه .
ففي المثال الأول ذكر الخاص قبل العام ، فتقديم الخاص على العام للتنبؤ به .

وفي المثال الثاني ذكر العام قبل الخاص . والغرض من ذلك إفادة السَّمُول مع العناية بالخاص .
وقولُ عنزة :

يدعونَ عنزةَ والرماحُ كأنَّها أشطانُ بشرٍ في لبانِ الأدهم
يدعونَ عنزةَ والسيوفُ كأنَّها لَمَعُ البوارقِ في سحابِ مُظلمٍ
والمقصودُ بالتكرار تقريرُ المعنى في نفس السامع وتثبيتهِ . ويُستعملُ في مواطنِ الفخر والمدح والإرشاد والإنذار .

الإيجاز

الإيجازُ قسمان : إيجازُ قصر ، وإيجازُ حذف .

١ - إيجازُ القصر : قِلَّةُ الألفاظ في الدلالة على كثرة المعاني من غير حذف ، كقوله تعالى : « أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا » فقد دلَّ الله سبحانه

وتعالى بكلمتين على جميع ما أَخْرَجَهُ مِنَ الْأَرْضِ ، قَوْنًا وَمَتَاعًا لِلنَّاسِ :
 مِنَ الْعُشْبِ وَالشَّجَرِ وَاللِّبَاسِ وَالْمَاءِ وَالنَّارِ ، وكَقَوْلِهِ تَعَالَى : أَلَا لَهُ
 الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ، وفي هذه الآية ترى أَنَّ الألفاظَ القليلةَ اتَّسَعَتْ للمعاني
 الكثيرة والأغراض المتراحمة ، ولم تُحذفْ آيةٌ كلمةٌ أو جملةٌ . وهذا
 النوعُ من الإيجازِ يسمَّى إيجازَ قصيرٍ .

٢- إيجاز حذفٍ : تُحذفُ كلمةٌ أو جملةٌ أو أكثرُ مع قرينةٍ
 تعينُ المحذوفَ :

أ - نحو : « واسأل القرية » أي أهلها ، ومثل : « حرَّمتُ عليكمُ
 الميتةُ » . أي تناولها أو أكلها .

ب - حذفُ جملةٍ : كَقَوْلِهِ تَعَالَى : « وألقِ عصاكَ فلَمَّا رآها تهتَرُ
 كأنها جانٌ ولَّى مُدْبِرًا » . أي فآلقاها فاهترت .

ج - أو أكثرُ من جملةٍ مثل قوله تعالى : « فسقى لهما » ثم تولى إلى
 الظلِّ فقالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ فجاءتهُ
 إحداهما تمشي على استحياء قالتُ : إِنَّ أَبِي يدعوكَ ليجزيكَ
 أجرًا ما سَقَيْتَ لَنَا . حَذَفَ جُمْلَةً عِدَّةً إِذْ يَنْبَغِي أَنْ
 يقالَ : فَذَهَبَتَا إِلَى أَبِيهِمَا وَقَصَّتَا عَلَيْهِ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ مُوسَى
 فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ « فجاءتهُ إحداهما تمشي على استحياء » . وسببُ
 الإيجازِ في هذه الأمثلةِ هو الحذفُ ، ولذلك يسمَّى إيجازَ
 الحذفِ .

الجملةُ الخبريةُ والانشائيةُ

١ - الجملةُ الخبريةُ ما تحتلُّ الصدقَ والكذبَ بالنسبةِ لتحقيقِ معناها
 أو عَدَمِهِ ، بقطعِ النظرِ عن قائلها ، بصدقِهِ عِرْفَ أمْ بكذبِهِ فقَوْلُكَ :

سافرَ الحاكمُ صادقٌ إذا ثبتَ السفرُ ، وكاذبٌ إذا لم يثبتْ . والجملةُ الخبريةُ
إما أن تكونَ فعليةً أو إسميةً .

٢ - أما الجملةُ الإنشائيةُ فهي التي لا تحتلُّ الصدقَ والكذبَ لأنَّ
تحققَ مدلولها متوقفٌ على النطق بها : أكرمَ مَنْ تشاءُ ؛ فجملةٌ « أكرمَ
مَنْ تشاءُ » لا تدلُّ على حصولِ الإكرام أو عدمه لتحتلُّ الصدقَ
والكذبَ ، وإنما هي أمرٌ ، والجملةُ الإنشائيةُ قِسْمان : طلبيةٌ وغيرُ
طلبيةٌ .

- تتحققُ الطلبيةُ في الأمرِ والنهي والتمني والرجي والاستضيham
والنداء والتهديد : إفعلْ ما تشاءُ ، والإرشاد : عاشر الأتقياء ، والدعاء :
إرحمنا يا الله .

- الجملةُ غيرُ الطلبيةِ كالتعجب ، ما أجملَ البحرَ ، والقسم : والله ،
وفعلي المدح والذم : نعم وبئسَ : نِعَمَ الرجلُ الكريم ، وبِئْسَ الرجلُ
البخيلُ ، ورُبَّ وكم الخبريةُ : كم عالمٌ .

المعنى المشتركة

اللفظُ الواحدُ الدالُّ على معنيتين مختلفتين فأكثرُ دلالةً على السواء عندَ
أهل تلك اللغة ، مثل : العم : أخو الأب ، والعم : الجمعُ الكثيرُ .
قال الراجزُ :

يا عمر بن مالكِ يا عمّا أفنيتَ عمّا وجبرتَ عمّا
الأول أرادَ به العمَّ ، والثاني أرادَ به أفنيتَ قوماً ، وجبرتَ آخرين .
ومن الألفاظ المشتركة في معانٍ كثيرةٍ : لفظُ العين : العين : النقدُ
من الدراهم والدنانير . والعين : عينُ الإنسان الباصرة . والعين : العينُ
النابعة .

والعين : عين الشيء ذاته ، أو الدابة نفسها . والعين : عين الجيش الذي يتجسس له . والعين : عين اللصوص . والعين : فم القرينة . وعين القوم : سيدهم . والعين : الجاسوس . والخال - مثلاً - له معان . فبطلق على أخي الأم . والمكان الخالي ، والعصر الماضي ، والشامة في الوجه . ويموز استعمال المشترك في جميع معانيه على سبيل الحقيقة ، بدليل وقوعه في القرآن . قال تعالى : « إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ » والصلاة من الله مغفرة ومن غيره استغفار . وتخصيص المشترك في معنى من معانيه لا بُدَّ له من قرينة تُخصّصه في ذلك المعنى وإن انعدمت القرينة وجب حملُه على جميع معانيه .

المحسنات المعنوية البورية

التورية : أن يذكّر المتكلم لفظاً مفرداً له معنيان ، أحدهما قريب ، والآخر بعيد فيراد البعيد منهما - ويورى عنه بالقرب . التورية نوعان : مرشحة : وهي ما اقترنت بشيء مما يلائم المعنى القريب ، نحو : « والسماء بنيناها بأيدي » أي بقوة وقد اقترنت بالبناء الذي يلائم المعنى القريب ، وهو الأعضاء المعلومة .

ومجردة : وهي ما لم تقترن بشيء من ذلك ، نحو : « وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار » هنا جرحتم أي ارتكبتم الذنوب ، ولم تقترن بشيء مما يلائم المعنى القريب وهو تفريق الاتصال بآلة حديدية أو نحوها .

وكقول الشاعر :

فقلت : رُحْ بربك من أمامي فقلت لها بربك أنت روعي

فالمعنى القريب في روحي أي اذهبي والمعنى البعيد « الروح » .
 أصونُ أديمَ وجهي عَنْ أناسٍ لِقَاءَ المَوْتِ عِنْدَهُمْ الأديبُ
 وَرَبَّ الشَّعْرِ عِنْدَهُمْ بَغِيضٌ ولو وافى به لَهُمْ « حَبِيبٌ »
 فكلمة حبيب لها معنيان ؛ أحدهما المحبوبُ وهو المعنى القريبُ الذي
 يَتَّبَعُ الدَّهْنَ بسبب التمشيد له بكلمة بغيض . والثاني اسمُ أبي
 تمام الشاعر وهو حبيبُ بنُ أوسٍ .

الطِّبَاقُ

الطباق : الجمعُ بينَ الشيءِ وضدّه في الكلام وهو نوعان :
 أ - طباقُ الإيجاب وهو ما لم يَخْتَلِفْ فِيهِ الضدَّانِ إيجاباً وسلباً .
 ب - طباقُ السَّلب وهو ما اختلف فِيهِ الضدَّانِ إيجاباً وسلباً .
 قالَ تعالى : « وَتَحَسَّبُهُمْ أَيَقَظاً وَهُمْ رُقُودٌ » وقالَ (ص) : « خيرُ
 المالِ عَيْنٌ سَاهِرَةٌ لِعَيْنٍ نَائِمَةٍ » ، فإذا تَأَمَّلْتَ وَجَدْتَ كُلَّاً مِنْهُمَا مُشْتَمِلاً
 على الشيءِ وَضدّه .
 المَثالُ الأوَّلُ مُشْتَمِلٌ على الكلمتين : « أَيَقَظاً وَرُقُودٌ » ، والمثال الثاني
 على « سَاهِرَةٌ وَنَائِمَةٌ » .
 وقالَ اللهُ تعالى : « يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ
 اللهِ » .

وقال الشاعر :

وَنُكِرُ إِن شِئْنَا عَلَى النَّاسِ قَوْلَهُمْ وَلَا يُنْكِرُونَ الْقَوْلَ حِينَ نَقُولُ
 المثالانِ الأخيرانِ كُلٌّ مِنْهُمَا مُشْتَمِلٌ على فعلين من مادةٍ واحدةٍ ،

أحدهما إيجابيّ والآخر سلبيّ . وباختلافهما في الإيجاب والسلب صارا
ضدين .

المُقَابَلَة

المقابلة : أن يؤتى بمعنىين أو أكثر ، ثم يؤتى بما يُقابل ذلك .
قال (ص) للأَنْصار : « إِنَّكُمْ لَتَكْثُرُونَ عِنْدَ الْفَرَجِ ، وَتَقْلُونَ عِنْدَ
الطَّمَعِ » . وقال تعالى : « وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ » .

وقال الشاعر :

يا أمةً كان قُبْحُ الجور يُسْخِطُهَا دهرًا فأصبحَ حسنُ العدلِ يُرْضِيهَا

وقال :

قد يُنْعَمُ اللهُ بِالْبُلُوِّ وَإِنْ عَظُمَتْ وَيَبْتَلي اللهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنَّعَمِ .

وقال ابن بطوطة في وصف مصر :

هي مَجْمَعُ الْوَارِدِ وَالصَّادِرِ ، وَمَحَطُّ رَحْلِ الضَّعِيفِ وَالْقَادِرِ . بها ما شئتَ
من عالمٍ وجاهلٍ ، وجادٍ وهازلٍ وحليمٍ وصفيه ووضعٍ ونبيهٍ وشريفٍ
ومشروفٍ ومنكرٍ ومعروفٍ ، تَمُوجُ مَوْجُ الْبَحْرِ بِسُكَّانِهَا وَتَكَادُ تَضِيقُ بِهِمْ
عَلَى سَعَةِ مَكَانِهَا .

الْأُسْلُوبُ الْحَكِيمُ

الأُسْلُوبُ الْحَكِيمُ : تلقّي المخاطبِ بغيرِ ما يَتَرَقَّبُهُ ، إمّا بِمَحْمَلِ
كلامِهِ على خلافِ مراده ، تنبيهاً على أن هذا هو الأولى بأن يسألَ ، وإمّا

بإجابة السائل بغير ما يطلب تنبيهاً له ، على أن هذا هو الأهم . كقوله تعالى
« يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ » .

فأصحاب رسول الله (ص) سألوهُ عن الأهْلِ لِمَ تبدو صغيرة ،
ثم تزداد حتى يتكامل نورُها ، ثم تتضاءل حتى لا تُرى ؟

وهذه مسألة من مسائل علم الفلك يحتاج فهمُها إلى دراسة دقيقة ،
فَصَرَّفَهُمُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ عن هذا ببيان أن الأهْلَةَ وسائلٌ للتوقيف في
المعاملات والعبادات ، إشارة منه إلى أن الأولى بهم أن يسألوا عن هذا .

ومثل : « يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ » سألوا عن حقيقة ما يُنْفِقُونَ
فأجيبوا ببيان طرق الإنفاق تنبيهاً إلى أن هذا هو الأجدرُ بالسؤال عنه .

وكما وقع للقبصري عندما قال له الحجاج : لأَحْمِلَنَّكَ عَلَى الْأَدْهَمِ
فقال القبصري : مِثْلُ الْأَمِيرِ مَنْ حَمَلَ عَلَى الْأَدْهَمِ وَالْأَشْهَبِ . أراد
الحجاجُ بِالْأَدْهَمِ : « الْقَبْد » فحمله القبصري على « الْفَرَسِ الْأَسْوَدِ »
بأن ضم إليه الْأَشْهَبَ تنبيهاً على أن هذا هو الأولى بمثله .

ومثل قول الشاعر :

جاءني ابني يوماً وكنْتُ أراهُ لي رِيحانةٌ ومصدرٌ أنْسِ

قال : ما الروح ؟ قلت : إنكَ روحي

قال : ما النَّفْسُ ، قلتُ إنكَ نفسي

المحنات اللفظية

الجناس

الجناس : أن يشابه اللفظان في النطق ، ويختلفا في المعنى ، وهو نوعان :

١ - تام : وهو ما اتفق فيه اللفظان في أمور أربعة هي : نوع الحروف وشكلها وعددها وترتيبها .

ب - غير تام : وهو ما اختلف فيه اللفظان في واحد من الأمور الأربعة كقوله تعالى : « وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ » .

وقول الشاعر :

وسميتُه يحى ليجيا فلم يكنْ إلى ردِّ أمرِ الله فيه سبيلُ
فلفظُ السَّاعةِ تكررَ مرتينِ ويعني يومَ القيامةِ ، ومرةً أخرى الساعاتِ الزَّمانيةِ ، وفي المثالِ الثاني تكررَ يحى مع اختلافِ المعنى واتفاقهما في نوعِ الحروفِ وشكلها وعددها وترتيبها ، وهذا هو الجناس التام .

وقوله تعالى : « فَأَمَّا الْبَيْتِمْ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ » .
وقوله تعالى حكايةً عن هرون يخاطبُ موسى : « خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ » .

قالتِ النساءُ : إنَّ البكاءَ هو الشفا ء من الجوى بينَ الجوانحِ

وإذا تأملتُ في الطائفةِ الثانيةِ رأيتَ اختلافاً في ركنٍ من أركانِ الوفاقِ الأربعةِ المتقدمةِ ، كالاختلافِ بينَ « تفهر وتنهر » ، و« الجوى والجوانح » ،

و « بين وبني » ، ويُسمى ما بينَ كلِّ كلمتين في الطائفة الثانية من تجانسٍ ، جناساً غير تام .

السجع

السجعُ توافقُ الفاصلتين في الحرف الأخير ، وأفضله ما تساوت فقرته . قال الرسول (ص) : « اللهم أعط منيفاً خلفاً وأعط ممسكاً تلقاً » . وقال : « رَحِمَ الله عَبْدُا قالَ خَيْرَ فغَمَ ، أو سَكَتَ فَسَلِمَ » . وقال عليّ عليه السلام : « إلى الله أشكو من معشر يعيشون جهالاً ويموتون ضلالاً ليسَ فيهِمُ سلعةٌ أبورَ من كتابِ الله إذا تُلِيَّ حقّ تلاوته ولا سلعةٌ أنفقَ بِنَعاً ولا أغلَى ثمناً من كتابِ الله إذ حُرِّفَ عن مواضعه ولا عندهم أنكرٌ من المعروف ولا أعرفٌ من المنكر ..

وقيل : الحرّ إذا وعدَ وفى ، وإذا أعانَ كفى ، وإذا ملكَ عفا . وكتب هشام ل أخيه بعدما بلغه أنه أظهرَ رغبته في الخلافة : « أما بعدُ فقدَ بلغني استيقالك حياتي واستبطائك مماتي ، ولعمري إنكَ بَعْدِي لو اهي الجناح ، أجدّم الكف ، وما استوجبْتُ منك ما بلغني عنك » .

والخلاصة أن البلاغة في الكتابة والأساليب كما يلي :

تعريف البلاغة

البلاغة تأديةُ المعنى الجليلِ واضحاً بعبارةٍ صحيحةٍ فصيحةٍ ؛ لما في

النفس أكثر خلاباً ، مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه ،
والأشخاص الذين يُخاطبون .

فلذا اختلف ذلك وقع بما وقع الفضل بن قدامة في مخاطبة هشام بن
عبد الملك :

صفراء قد كادت ولما تفعل
وكان هشام أحول ، فأمر بحجسه .

وكما وقع جرير بن عطية التميمي في مدح عبد الملك بن مروان عندما
قال في مطلع قصيدته :

أنصحو أم فؤادك غير صاح
عشية هم صحبك بالرواح
فاستكر عبد الملك هذا المطلع ، ورد عليه بقوله : « بل فؤادك أنت ! »
والبلاغة تنطوي على علم البيان والمعاني والبديع .

علم البيان : وسيلة لتأدية المعنى بأساليب عدة من تشبيه ومجاز وكناية .
علم المعاني : تأدية الكلام بمطابقته لمقتضى الحال مع وفائه بغرض
بلاغي يفهم ضمناً من سياقه وما يحيط به من قرائن ، كالقصر - والإيجاز
والإطناب الخ ...

علم البديع : المحسنات المعنوية ، كالنورية والطباق والمقابلة . .
واللفظية ، كالجناس والسجع .

الأسلوب

عُرف الأسلوب بأنه المعنى المصوغ في ألفاظ مؤلفة على صورة تكون
أقرب لنيل الغرض المقصود من الكلام ، وأفضل في نفوس سامعيه .
وينقسم أسلوب الكتابة إلى نوعين : فكري وأدبي .

المرادُ من الكتابةِ أداءُ المعاني التي في نفسِ الكاتبِ للقارئِ ، فالأصلُ إذن في التعبيرِ للمعاني ، ثم تأتي بعد ذلك الألفاظُ التي تؤدِّيها كما هي لدى الكاتبِ . فالمسألةُ إذن تنحصرُ في أمرين : المعاني والألفاظُ . ومن هنا اختلفتْ عنايةُ الكتابِ بالمعاني والألفاظِ ؛ فمنهم من وجّهَ عنايتهُ إلى المعاني أولاً ، وأخضعَ الألفاظَ إلى الدقةِ في أدائها ؛ ومنهم من وجّهَ عنايتهُ إلى الألفاظِ أولاً وضجى بشيء من المعاني في سبيلِ الألفاظِ ، ولذلك انقسمَ الأسلوبُ في الكتابةِ إلى قسمين أحدهما فكريّ ، والآخر أدبيّ . ولكلٍ منهما نسجٌ خاصٌ يخالفُ الآخر .

الأسلوبُ الفكريّ

يختارُ الكاتبُ فيه الأفكارَ التي يريدُ أدائها بحدّتها أو قيمتها أو ملامتها لمقتضى الحال ، ثم يرتّبُ هذه الأفكارَ ترتيباً معقولاً ليكونَ ذلكَ أدعى إلى فهمِها ، وحسنِ ارتباطِها في ذهنِ القارئِ . وأخيراً يُعبّرُ عنها بالألفاظِ اللاتقةِ بها . وفي الأسلوبِ الفكريّ يكونُ الانفعالُ طبعياً أساسياً صادراً من نفسِ صادقةٍ . والمعارفُ العقليةُ هي الأساسُ الأوّلُ في بنائه ، ولا يظهرُ فيه أي أثرٍ لصفةِ الانفعال . وتتمازجُ عبارتهُ بالدقةِ والتحديدِ والاستقصاءِ .

والأصلُ فيه أن يقومَ على العقلِ ونشرِ الحقائقِ الفكريةِ والمعارفِ التي يحتاجُ الوصولُ إليها للجهْدِ وتعمّقِ . ويتكوّنُ في جُمليتهِ من عنصرين أساسيين : أحدهما الأفكارُ والثاني العبارةُ .

الأسلوب الأدبي

الكاتب لا يقف عند الحقائق والمعارف ، ولا يكون قصده الوحيد تغذية العقل بالأفكار ، وإنما يقرب هذه الحقائق ويختار أهمها وأبرزها الذي يستطيع أن يجد فيه مظهراً لجمال ظاهر أو خفي ، أو معرضاً لعظمة أو اعتباراً وداعياً للتفكير أو تأثير . ثم يفسر ما اختاره تفسيراً خاصاً به بما يخلع عليه من نفسه المتعجبة أو الراضية أو الساخطة . ثم يحاول نقل هذا الانفعال ، أو إثارة مثله في قفوس القراء ليكونوا متعجبين أو مغتبطين راضين أو ساخطين . والأسلوب الأدبي يعتمد على الانفعال ، والناية بإظهاره في المعاني . والألفاظ التي يؤدي بها أفكاره . والاهتمام فيه منصب على قوة الانفعال أو العاطفة والمشار .

ولذلك لا يمكن أن تؤدي الفلسفة والتشريع والعلوم التجريبية وما شاكلتها ، إلا بالأسلوب الفكري . كذلك لا يمكن أن يؤدي الشعر والخطابة وما شابهها بغير الأسلوب الأدبي .

فالأسلوب الفكري واجب في أداء الأفكار . والأسلوب الأدبي يقوم على إثارة الناس وتحريضهم على العمل الذي يراد منهم . ومن هنا نجد الأسلوب الفكري يغشو في الأمة ، وهي في حال نهضتها وغفوان سريها التصاعدي ، والأسلوب الأدبي يشيع في الأمة عندما تكون سطحية التفكير أو في حالة الترف . ولذلك نرى الشعر يضعف في بداية الدعوة الإسلامية ويشيع الأسلوب الفكري في الخطب والأحاديث .

وكان القرآن الكريم أروع مثال في الأسلوب الفكري ، وكان أكثره قائماً على هذا الأسلوب ، وإن كان قد حوى أروع ما في الأسلوب الأدبي . ولكنه يلتزم ما يلتزم في الأسلوب الفكري من الدقة والتحديد .

وقد انتعشت في الأمة بهذا العصر أحاسيس النهضة ، فهي في حاجة إلى الأسلوب الفكري لتأدية الحقائق للناس ، وإن كانت لا تستغني عن الأسلوب الأدبي في تحريض الناس على العمل ، ولكن بعد وضع الفكر الذي تريد أن يسود في أذهانهم .

خلاصة القول

إن اللغة العربية تنقسم إلى مفرد ومركب .

المركب

المركب ما دلّ أحد جزئيه على جزء من المعنى ، وقد صيغ لإفهام السامع النسب والمعاني المركبة بعد علمه بأوضاع المفردات .

وينقسم المركب إلى ستة أقسام : الاستفهام والأمر والالتماس والسؤال والخبر والتثنية . فالتكلم صاغ المركب من المفردات ، وألقه منها لإفهام الغير ما في ضميره ، فتارة يفيد الطلب وتارة يفيد الاخبار . فإن أفاد الطلب بذاته أي بالوضع يُنظر فيه ، فإن كان الطلب للماهية فهو الاستفهام ، كقولك ما حقيقة الإنسان ؟ وهل قام زيد ؟ وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع الاستعلاء على المطلوب منه ، فهو الأمر ، كقوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ، وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع التساوي فهو الالتماس ، كطلب الشخص من نظيره . وذلك عندما نقول لصديقك : أعطني القلم وخذ الكتاب ، وإن كان الطلب لتحصيل الماهية مع التلذذ ، فهو السؤال كقول العبد : اللهم اغفر لي ! اللهم ارحمني !

وإن كان المركب يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر : كقولهم قام

زيدٌ . وإن كانَ لا يَحْتَمِلُ الصدقَ والكذبَ فهو التَّنبِهُ . ويشمل التَّرجِيَّ
والتَّمَنِيَّ والقَسَمَ والنداءَ .

المُفْرَدُ

ينقسم المفردُ إلى ثلاثةِ أقسامٍ : اسم وفعل وحرف .

الاسم : ما دلَّ على معنى في نفسه ، ولا يلزمُ منه الزمانُ الخارجُ عن
معناه لنَبْتِهِ . وهو إما أن يكونَ كلياً أو جزئياً .

فالكليُّ ما يَصِحُّ أنْ يشتركَ في مفهومه عددٌ من الأنواعِ كحيوانٍ
وإنسانٍ . والجزئيُّ ما لا يَصِحُّ فيه ذلكَ مثلُ : زيد وعمر ، ومثل الضمائرِ :
هي ، وهو .

الفعل : ما دلَّ على حدثٍ مقترنٍ بزمانٍ محصَّلٍ ، والحدثُ هو المصدرُ
وهو اسمُ الفِعْلِ . والزمانُ المُحَصَّلُ ، هو الماضي والحالُ والمستقبلُ .

الحرف : ما دلَّ على معنى مُقْتَرَنٍ بغيره فإن لم يقترن بغيره فلا معنى
له . ولا بُدَّ من تفسيرِ الحرفِ الذي تَشْتَدُّ الحاجةُ في الفقهِ إلى معرفته
لوقوعه في أدلِّيه وهو على أصنافٍ :

الحرفُ وأصنافه

الحرفُ ما دلَّ على معنى في غيره وهو على أصنافٍ : الصنفُ الأوَّلُ
حرفُ الإضافةِ .

حرفُ الإضافةِ ما يفضي بمعاني الأفعالِ إلى أسماءٍ وهو ثلاثة أقسامٍ :

القسم الأول

ما يقتصر على كونه حرفاً مثل : من ، إلى ، حتى ، في ، ب ، ل ، رب :
واو القسم .

(١) « من » لابتداء الغاية : سرتُ مِنْ بغدادَ ... وللتبعض : أَكَلْتُ
مِنَ الخُبْزِ ، وليبيان الجنس : خاتمٌ مِنْ ذهبٍ ، وزائدة : ما جاءني من
أحدٍ .

(٢) « إلى » لانتهاء الغاية : سرتُ إِلَى بيروتَ . وبمعنى مع ، كقوله تعالى :
« وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ » .

(٣) « حتى » بمعنى إلى .

(٤) « في » للظرفية : زيدٌ فِي المدينة . وبمعنى « على » كقوله تعالى :
« وَلَا صَلِّبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ » وقد يُتَجَوَّزُ بها : نظرتُ فِي العالمِ
الفلاحي .

(٥) « ب » للالصاق : به دابة . والاستعانة : ضربتُ بالعصا . والمصاحبة :
اشتريتُ السيفَ بِفِراجه . وبمعنى « على » قال الله تعالى : « وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ
مَنْ أَنْتَمَتَهُ بَيْعُتُكَ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْتَمَتَهُ بَيْدِنَارٍ
لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ » ، وبمعنى من أجل ، قال الله تعالى : « وَلَمْ أَكُنْ
بِذُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا » وقد تكونُ زائدة كقوله تعالى : « وَلَا تَلْقَوْا
بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » .

(٦) « ل » للاختصاص : المالُ لِزيدٍ . وزائدة مثل : « ردف لكم » .

(٧) « رب » للتقليل ، ولا تدخلُ إِلَّا على النكرة : رب رجلٍ عالمٍ .

(٨) « واو القسم » ، مثل : والله وبالله وتالله .

القسم الثاني

ما يكون حرفاً واسماً : على ، عن ، ك ، مذ ، منذ .

(١) « على » للاستعلاء : على زيدٍ دَيْنٌ (حرف) غَدَتِ مِنِ عليه ما تمَّ ظمُّها (اسم) .

(٢) « عن » للمباعدة كقوله تعالى : « فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ » (حرف) وجلستُ مِنْ عَنْ يمينه (اسم) .

(٣) « ك » للتشبيه : زيدٌ كعمرو (حرف) ، ومثل قول الشاعر : يَضْحَكُنَّ عَنْ كالبرد المنهم (اسم) .

(٤) « مذ ، منذ » لابتداء الغاية في الزمان : ما رأيته مُذْ أو مُنْذُ يومٍ الخميس ، وقد يكونان اسمين إذا وقعا ما بعدهما .

القسم الثالث

ما يكون حرفاً مثل حاشا ، خلا ، عدا ؛ فإنها تَجْرُ ما بعدها على اعتبار أنها حرفٌ وقد تنصبُ على اعتبارها فعلاً .

حُرُوفُ الْعَطْفِ عَشْرَةٌ

أربعةٌ منها تَشْتَرِكُ في جمعِ المعطوفِ والمعطوفِ عليه في حُكْمٍ ، غيرَ أنها تَخْتَلِفُ في أمورٍ أخرى ، وهذه هي : « و ، ف ، ثم ، حتى » .

(١) « الواو » للجمع المطلق غير مقتضية ترتيباً ولا معية .

(٢) « الفاء » وتقتضي الترتيب السريع كقوله تعالى : « وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا » ، وقوله تعالى : « وَلَا تَقْسُرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِباً فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ » ، وقوله تعالى : « وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِباً فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ » فإنه وإن كان الإسحات المدابة مما يترأخى عن الافتراء بالكذب ، وكذلك الرهن مما يترأخى عن المدابة ، غير أنه يجب تأويله بأن حكم الافتراء الاسحات وحكم المدابة الرهينة .

(٣) « ثم » تدل على التراخي : « وَلَآتِي لَعْقَارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى » ، وترد بمعنى الواو كقوله تعالى : « فَلِإِنَّا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ » . لاستحالة كونه شاهداً بعدما لم يكن شاهداً .

(٤) « حتى » موجبة لكون المعطوف جزءاً من المعطوف عليه ، نحو : مات الناس حتى الأنبياء . استنت الفصل حتى القرعى ، فالأول أفضله والثاني دونه .

وثلاثة منها تشرك في تعليق الحكم بأحد المذكورين وهي : أو ، أمّا ، أم

(١) أو وأمّا : يقعان في الخبر والأمر والاستفهام .

أ - في الخبر لاشك ، مثل : جاء أحمد ، أو حسن ، وجاء إما أحمد وإما حسن .

ب - في الأمر للتخير : أَطْعِمُ أَحْمَدَ أو حَسَنًا ، وَأَطْعِمُ إِمَّا أَحْمَدَ وإِمَّا حَسَنًا ، وللإباحة ، مثل : رَافِقَ الْحَسَنَ أو الْحُسَيْنَ .

ج - في الاستفهام مع الشك في وجود الأمرين .

(٢) أم مع العلم بأحدهما والشك في تعيينه .

وثلثة منها تشرك في أن المعطوف مخالف للمعطوف عليه
في حكمه وهي : لا ، بل ، لكن

مثل : جاءني زيدٌ لا عمرٌ . بل عمرٌ . وما جاءني زيدٌ لكن عمرٌ .

حرف النفي

هي : ما . لا . لم . لا . لن . إن بالتخفيف .

(١) ما : لنفي الحال أو الماضي القريب من الحال ، مثل : ما تفعلُ ، ما فَعَلْ .

(٢) لا : لنفي المستقبل : وإمّا أن يكون خبراً ، مثل : لا رجلٌ في الدارِ ، وإمّا نهيّاً لا تفعلُ . أو دعاءً لا رعاكَ اللهُ .

(٣) لم ولما : لقلب المضارع إلى الماضي مثل : لم يفعلْ ولما يفعلْ .

(٤) لن : لتأكيد المستقبل ، كقوله تعالى : « فإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا » .

(٥) إن : لنفي الحال ، مثل قوله تعالى : « إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً » .

حُرُوفُ التَّنْبِيْهِ

هي : ها ، ألا ، اما .
مثل : ها أفعلُ كذا . ألا زيدُ قائمٌ ، أما إنك خارجٌ .

حُرُوفُ الْبَدَاءِ

هي : يا ، أيا ، هيا ، أي . . . وا .
(١) يا ، أيا ، هيا : لنداء البعيد .
(٢) ه ، أي : لنداء القريب . وا : للندبة .

حُرُوفُ التَّصْدِيقِ وَالْإِيْجَابِ

هي : نعم ، بلى ، أجل ، جبر ، إي ، ان .
(١) « نعم » تصديقٌ لما سبقَ من قولِ القائلِ : أقام زيدٌ ؟ نعم قام زيد .
(٢) « بلى » لإيجابِ ما نفيٍّ ، مثل : « بلى » لمن قال ما قام زيد . - أي قام - .
(٣) « أجل » لتصديقِ الخبرِ لا غير ، مثل : أجل . لمن سأل قام زيد .
(٤) « جبر ، ان ، إي » للتحقيق ، مثل : جبرٍ لأفعلنَ كذا . إن الأمر كذا .
إي والله .

حُرُوفُ الِاسْتِثْنَاءِ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ

إلا ، حاشا ، عدا ، خلا .
ما حضرَ الغائبونَ إلاَّ إِيَّاكَ . ذبلتِ الأزهارُ خلا زهرةً . سقيتُ الأشجارَ عدا شجرةً . عرفتُ الأسماءَ خلا اسمٍ .

حرفا المَصْدَر

ما ، أن : مثل : ما أعجَبَ ما صنعتَ أي صنعك . « أن » : أريدُ أنْ
تفعلَ كذا ، أي فَعَلْكَ .

حُرُوفُ التَّحْضِيضِ

وهي : لولا ، لوما ، هلا ، ألا . أَلَا فَعَلْتَ كذا ! إذا أَرَدْتَ الْحَثَّ
على الْفِعْلِ .

حَرَفُ تَقْرِيبِ الْمَاضِي مِنْ الْحَالِ

قد . مثل : قد قامَ زيدٌ .

حُرُوفُ الِاسْتِقْبَالِ

وهي : السينُ ، سوف ، أن ، لا ، إن . في قولك : سيفعلُ ... سوفَ
يفعلُ ، أريدُ أنْ تَفْعَلَ ، لا تفعلْ ، إنْ تفعلْ .

حُرُوفُ الشَّرْطِ

هي : إن ، لو ، في قولك : إنْ جِئْتَنِي . ولو جِئْتَنِي لأَكْرِمَنَّكَ .

حُرُوفُ اللَّامَاتِ

لام التعريف : الرجل . لام جواب القسم ، مثل : والله لأفعلنَ كذا ،
والموطئة للقسم في قوله : والله لئنْ أَكْرَمْتَنِي لأَكْرِمَنَّكَ . ولام جواب
لو . وإلا . في قولك : لو كان كذا لكان كذا .

ولام الأمر ، مثل : ليفعلْ كذا .

ولام الابتداء ، مثل : لزيدٌ منطلقٌ .

أقسام الكتاب والسنة

بعد أن انتهى بحثُ اللغة العربية وعرفناها بأقسامها ، أصبح من الواجب معرفة أقسام الكتاب والسنة . وذلك لأن معرفة اللغة ومعرفة أقسامها لا تكفي للاستدلال بالكتاب والسنة على الأحكام الشرعية .
ويتبين بعد الاستقراء أن أقسام القرآن الكريم والسنة محصورة بخمسة أقسام هي :

الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، والمطلق والمقيّد ، والمجمل والبيان والمبين ، والناسخ والمنسوخ . ولا يوجد غيرها مطلقاً .

الأوامر والنواهي

الأمر : طلبُ الفعل على وجه الاستعلاء .
والنهي : طلبُ الترك على وجه الاستعلاء .
والأمر والنهي معناهما الطلب ، فالأمر طلب القيام بالفعل ، والنهي طلب ترك الفعل ، وليس الأمر والنهي في كل ما أمر به الشارع أو نهى عنه على وتيرة واحدة .
وتختلف الأوامر ، وكذلك النواهي باختلاف القرائن والأحوال ؛ فقد يكون الأمر للوجوب وقد يكون لغيره . وقد اتفق الأصوليون على إطلاقها بإزاء ستة عشر اعتباراً إذا وردت مطلقة عارية عن القرائن .
مثل :

(١) الوجوب : كقوله تعالى : « أقيم الصلاة » .

(٢) الندب : كقوله تعالى : « فكاتبواهم » .

- (٣) الإرشاد : كقوله تعالى : « فاستشهدوا » وهو قريبٌ من الندب
غير أنَّ الندبَ لمصلحةٍ أخرويةٍ ، والإرشادُ لمصلحةٍ دنيويةٍ .
- (٤) الإباحة : كقوله تعالى : « فاصطادوا » .
- (٥) التأديب : وهو داخلٌ في الندب كقوله : « كُلْ مِمَّا يَلِيكَ » .
- (٦) الامتنان : كقوله تعالى : « كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ » .
- (٧) الاكرام ادخلوها بسلام آمين .
- (٨) التهديد اعملوا ما شِئْتُمْ .
- (٩) والانذار تَمَتَّعُوا ، وهو بمعنى التهديد .
- (١٠) السخرية كونوا قردةً خاسئين .
- (١١) التعجيز كونوا حجارةً أو حديداً أو خلقاً مما يكبرُ
في صدوركم .
- (١٢) الإهانة ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ .
- (١٣) التسوية فاصبرُوا أو لا تصبرُوا .
- (١٤) الدعاء اغفرْ لي .
- (١٥) التمني كقول الشاعر : ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلِ
- (١٦) كمال القدرة كقوله تعالى : « كُنْ فَيَكُونُ » .

صيغة افعَلْ ، إنها وإن كانت ظاهرةً في الطَّلَبِ والاعتضاء ، وموقوفةً
بالنسبة إلى الوجوبِ والندبِ فيُمكنُ أن تكونَ للإباحةِ وللأذنِ في الفعلِ
كما تقدمَ ، فاذا وردتْ بعدَ الحظرِ ، احتُمِلَ أن تكونَ مصروفةً إلى
الإباحةِ ورفعِ الحجرِ كما في قوله تعالى : « وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا » ،
« فَلَمَّا ذَاقُوا طَعْمَهَا فَانْتَبِهُوا » . « فَلَمَّا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَبِهُوا » .
وقوله (ص) : « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ ادْتِخَارِ لَحُومِ الْأَصْحَايِ فَادْخَرُوا » ،
واحتُمِلَ أن تكونَ مصروفةً إلى الوجوبِ كما لو قيلَ للحائضِ والنفساءِ :
« إِذَا زَالَ عَنْكَ الْحَيْضُ فَصَلِّيْ وَصُومِي » .

النهي

صيغة لا تفعل وردت في سبعة وجوه :

- ١ (التحريم) ولا تَقْرَبُوا الزُّنَى .
 - ٢ (الكراهة) ولا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ .
 - ٣ (التحقير) ولا تَعْدَنْ عَيْنَكَ إِلَى مَا مَتَّعَنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ .
 - ٤ (بيان العاقبة) ولا تَحْسِبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا .
 - ٥ (الدعاء) لَا تَكِلْنَا إِلَى أَنْفُسِنَا .
 - ٦ (اليأس) لَا تَعْتَدُوا الْيَوْمَ .
 - ٧ (الإرشاد) لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ .
- فهي حقيقةٌ في طلبِ التركِ واقتضائه ، ومجازٌ فيما عداه .

العام والخاص

العام : هو اللفظُ الواحدُ الدالُّ على معنيين فصاعداً .

الخاص : هو اللفظُ الواحدُ الذي لا يصلحُ مدلولُهُ لاشتراكِ كثيرين فيه ، كأسماء الأعلامِ مثل : حسن وعلي ومحمد وإبراهيم .

وعلى هذا فإن اللفظَ الذي له دَلالةٌ ينقسمُ إلى عامٍّ لا أعمَّ منه ، فإنه يتناولُ الموجودَ والمعدومَ والمجهولَ ، وإلى خاصٍّ لا أخصَّ منهُ كأسماء الأعلامِ ، وإلى ما هو عامٌّ بالنسبةِ ، وخاصٌّ بالنسبةِ كلفظِ الحيوانِ ؛ فإنه عامٌّ بالنسبةِ إلى ما تحتهُ من الإنسانِ والفرسِ ، وخاصٌّ بالنسبةِ إلى ما فوقه كلفظِ الجوهرِ والجسمِ .

أُمِّدُهُ عَلَى الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ

قوله تعالى : « وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ : رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ » ، وكان ذلك تمسكاً منه بقوله تعالى : « إِنَّا مُنْجُواكَ وَأَهْلَكَ » وأقره الباري على ذلك ، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله . ولولا أن إضافة الأهل إلى نوح يفهم منه العموم لما صح ذلك . ومنها أنه لما نزل قوله تعالى : « إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ » ، قال الزبيري : « لأخصم من محمداً » ، ثم جاء إلى النبي (ص) فقال له : « وقد عُبِدَتِ الملائكة والمسيح . أفراهم يدخلون النار ؟ » واستدل بعموم « ما » ولم ينكر عليه النبي (ص) ذلك ، وقد نزل قوله تعالى غير منكر لقوله بل مخصصاً بقوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ » ، ومنها قوله تعالى : « وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا : إِنَّا مُهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ . قَالَ : « إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ » ، وذلك أن إبراهيم عليه السلام فهم العموم من كلمة « أهل هذه القرية » حيث ذكر لوطاً ، والملائكة أقرّوه على ذلك وأجابوه بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء .

ومنها إجماع على إجراء قوله تعالى : « الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي » والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ، ومن قُتِلَ مَظْلُوماً ، وَذَرَوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ، وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ، وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ . وقوله (ص) : « لا وصية لوارث ، ولا تُنكح المرأة على عمتيها ولا خالتها ، ومن ألقى سلاحه فهو آمن » إلى غير ذلك من الألفاظ الدالة على العموم .

إِنَّ أَكْثَرَ الْمَعْلُومَاتِ وَرَدَتْ عَلَى أَسْبَابٍ خَاصَّةٍ ، فَآيَةُ السَّرْقَةِ نَزَلَتْ فِي سَرِقَةِ رِذَاءِ صَفْوَانَ ، وَآيَةُ الظَّهَارِ نَزَلَتْ فِي حَقِّ سَلَمَةَ بْنِ صَخْرِ ، وَآيَةُ اللَّعَانِ نَزَلَتْ فِي حَقِّ هَلَالِ بْنِ أُمَيَّةَ ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ .

تَخْصِيسُ الْعُمُومِ

الْخُصُوصُ وَالتَّخْصِيسُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ ، وَالتَّخْصِيسُ هُوَ إِخْرَاجُ بَعْضٍ مِمَّا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ وَيَقَعُ فِي الْخُطَابِ الدَّالِّ عَلَى الشُّمُولِ أَيْ الْعُمُومِ وَلِذَلِكَ يُقَالُ : تَخْصِيسُ الْعُمُومِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : « فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ » وَقَدْ أُخْرِجَ مِنْ ذَلِكَ أَهْلُ الذِّمَّةِ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى : « وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا » وَأُخْرِجَ مِنْ ذَلِكَ مَنْ سَرَقَ دُونَ النَّصَابِ ، أَوْ سَرَقَ مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى : « يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ الْخَاتِئِ » وَأُخْرِجَ مِنْهُ الْكَافِرُ وَالْقَاتِلُ . وَقَدْ يَكُونُ التَّخْصِيسُ مُتَّصِلًا أَوْ مُنْفَصِلًا .

وَالْمُتَّصِلُ مَا لَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِاللَّفْظِ الَّذِي ذُكِرَ فِيهِ الْعَامُ . وَالْمُنْفَصِلُ مَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ ، أَيْ أَنَّ الدَّالَّ عَلَى التَّخْصِيسِ يَكُونُ أَدَاةً مِنْ أَدَوَاتِ التَّخْصِيسِ مُتَّصِلَةً بِالْعَامِ الَّذِي يَجْرِي تَخْصِيسُهُ كَالِاسْتِثْنَاءِ مَثَلًا . وَهَذَا هُوَ التَّخْصِيسُ الْمُتَّصِلُ وَيَكُونُ نَصًّا آخَرَ مُنْفَصِلًا عَنِ النَّصِّ الْعَامِ ، كَتَخْصِيسِ الْجَلْدِ لِلزَّانِي غَيْرِ الْمُحْصَنِ بِنَصِّ آخَرَ ، وَهُوَ رَجْمُ الزَّانِي الْمُحْصَنِ . وَالتَّخْصِيسُ الْمُتَّصِلُ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ هِيَ : الْإِسْتِثْنَاءُ ، الشَّرْطُ ، الصِّفَةُ ، الْغَايَةُ .

(١) الْإِسْتِثْنَاءُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : « إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ » . إِلَى قَوْلِهِ : « إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجِّوهُمْ أَجْمَعِينَ » مِنْ الْهَلَاكِ « إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ » اسْتِثْنَى آلَ لُوطٍ مِنْ أَهْلِ الْقَرْيَةِ ، وَاسْتِثْنَى الْمَرْأَةَ مِنَ الَّذِينَ سَيُنَجُّونَ مِنَ الْهَلَاكِ .

(٢) الشرط : أَكْرَمُ بني تميم إذا دخلوا السوقَ أو الدارَ .

(٣) الصفة : ولا تخلو إما أن تكونَ مذكورةً بعدَ جُمْلَةٍ واحدةٍ كقوله : أَكْرَمُ بني تميم الطوالَ ، فإنه يقتضي اختصاصَ الإكرامِ بالطوالِ منهم ، ولولا ذلك لَعَمَّ الطوالَ والقصارَ ، فكانتِ الصفةُ مخرجةً لبعضِ مَنْ كانَ داخلًا تحتَ اللفظِ لولاها .

(٤) الغاية : صيغتها إلى وحتى ، ولا بُدَّ أن يكونَ حكمُ ما بعدهما مخالفاً لما قبلَهُما ، وإلا كانت الغايةُ وسطاً وخرجتْ عن كونها غايةً ولزمَ من ذلك إلغاءُ دلالةِ « إلى وحتى » . وهي لا تخلو أيضاً إما أن تكونَ مذكورةً عقبَ جملةٍ واحدةٍ ، أو جُمْلَةٍ متعددةٍ ، فإن كانَ الأولُ فلإما أن تكونَ الغايةُ واحدةً أو متعددةً . فإن كانتِ واحدةً كقوله : « أَكْرَمُ بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدارَ » اقتضى دخولُ الدارِ اختصاصَ الإكرامِ بما قبلَ الدخولِ ، وإخراجُ ما بعدَ الدخولِ عن عمومِ اللفظِ ، ولولا ذلك لَعَمَّ الإكرامُ حالةً ما بَعْدَ الدخولِ . وإن كانتِ متعددةً فلا يخلو إما أن تكونَ على الجمعِ ، أو على البدلِ . فالأولُ كقوله : أَكْرَمُ بني تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدارَ ويأكلوا الطعامَ ، فمقتضى ذلك استمرارُ الإكرامِ إلى تمامِ الغابتينِ دونَ ما بَعْدَهُما . والثاني كقوله : أَكْرَمُ بني تميم إلى أن يدخلوا الدارَ والسوقَ ، فمقتضى ذلك استمرارُ الإكرامِ إلى انتهاءِ إحدى الغابتينِ أيهما كانتِ دونَ ما بَعْدَها .

ومواردُ التخصيصِ كثيرةٌ في القرآنِ حتى تعدَّرَ على بعضِ العلماءِ أن يتصورَ عاماً باقياً على عمومِهِ غيرَ قابلٍ للتخصيصِ .

والعامُ الباقي على عمومِهِ موجودٌ في القرآنِ ، ولكنه قليلٌ بالنسبةِ إلى العامِ المرادِ بهِ الخصوصُ . ومن أمثلةِ الباقي على عمومِهِ قطعاً السَّنِ الإلهيةُ التي لا تحتملُ التخصيصَ في قوله تعالى : « وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ

كُلِّ شَيْءٌ حَيٌّ « وقوله تعالى : « وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ». وقوله تعالى : « وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَبِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ » .

المطلق والمقيد

المطلق : اللفظ الدالُّ على مدلول شائع في جنسه . وذلك كقولك في معرض الأمر : « أعني رقية » أو مصدر الأمر كقوله : « فتحرير رقية » أو الإخبار عن المستقبل كقوله : « سأعني رقية » ولا يتصور الإطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقوله : « رأيت رجلاً » ضرورة نعيته بإسناد الرؤية إليه .

وأما المقيد : فإنه يُطلق باعتبارين : الأول ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين : كريد وعمر ، ونحو ذلك . الثاني : ما كان من الألفاظ الدالة على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه كقولك : « دينار مصري ودرهم مكّي » وهذا النوع من المقيد وإن كان مطلقاً من جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكّي ، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم ؛ فهو مطلق من وجه مقيد من وجه ...

أو بعبارة أوضح فيكون المطلق هو ما دلَّ على لفظ شائع في جنسه . والمقيد ما دلَّ على مدلول معين فتحرير رقية مطلق وتحرير رقية مؤمنة مقيد ، وصيام ثلاثة أيام مطلق ، وصيام شهرين متتابعين مقيد .

وإذا وردَ مُطلقٌ ومُقيدٌ ، فلا يخلو إما أن يختلف حكمهما ، أو لا يختلف ، فإن اختلف حكمهما فلا خلاف في امتناع حمل أحدهما على الآخر ، سواء كانا مأموراً بهما أو منهيّاً عنهما ، أو كان أحدهما

مأموراً به والآخرُ منهيّاً عنه ، وسواء اتحدَ سببُهُما أو اختلفَ ، لعدم
المنافاة في الجمعِ بَيْنَهُما إلا في صورة واحدة وهي ما إذا قالَ مثلاً في
كفارة الظَّهَارِ : « أعتقُ رقبة » ، ثم قالَ : « لا تعتقوا رقبةً
كافرةً » فإنه لا خلافَ في مثل هذه الصورة أن المقيّدَ يُوجبُ تقييدَ
الرقبة المطلقّة بالرقبة السليمة . وأمّا إذا لم يَتخلفَ حكمُهُما فلا
يخلو ؛ فلما أن يتحدَ سببُهُما أو لا ، فإن اتحدَ سببُهُما فلما أن يكونَ
اللفظُ دالّاً على إثباتهما أو نفيهما ، فإن كانَ الأوّلُ ، كما لو قالَ في الظَّهَارِ :
« أعتقوا رقبةً » ثم قالَ اعتقوا رقبةً مسلمةً فلا خلافَ في حملِ المطلقِ
على المقيّد ههنا وإنما كانَ العملُ بهما . لأنّ مَنْ عملَ بالمقيّد فقد وفّى
بالعملِ بدلالةِ المطلق ، ومن عملَ بالمطلق لم يفِ بالعملِ بدلالةِ المقيّد فكانَ
الجمع هو الواجب والأولى .

المَجْمَلُ وَالْبَيَانُ وَالْمُبِينُ

المُجْمَلُ في اللّغة مأخوذٌ من الجمعِ ومنه يُقالُ : أجمَلَ الحساب
إذا جمَعَهُ ورفعَ تفاصيله وقيلَ هو « المحصل » وفيه يُقالُ « جَمَلْتُ
الشيء إذا حصَلتُهُ » .

وأما في اصطلاح الأصوليين . فالمجملُ ما لم تتضحْ دلالتُهُ . أو
بعبارة أوضح : ما له دلالةٌ على أحدِ أمرين لا مزيةً لأحدهما على
الآخر بالنسبة إليه .

وفي إجمالِ النصِّ ضربٌ من الغموضِ ينشأ من أحدِ الأسبابِ التالية :
غرابة لفظه « كالمهلوع » فقد فسره السياقُ القرآني في قوله تعالى : « إن
الإنسانَ خَلِيقٌ هَلُوعاً ، إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزوعاً وإذا مَسَّهُ الخيرُ
مَنوعاً » .

أو وقوع الاشتراك فيه كلفظ « عَسَعَسَ » في قوله تعالى : « وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَعَسَ » ، فإنه صَالِحٌ لِقَادَةِ الإقبال والإدبار ، في أنه يُسْتَعْمَلُ في معنيين مُتضادين ، أو اختلاف مرجع الضمير ، نحو : « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ » فَيُحْتَمَلُ عَوْدُ ضَمِيرِ الْفَاعِلِ فِي « يَرْفَعُهُ » ، إلى ما عَادَ عَلَيْهِ الضَّمِيرُ فِي « إِلَيْهِ » ، « وَهُوَ اللَّهُ » ، وَيُحْتَمَلُ عَوْدُهُ إِلَى الْعَمَلِ . وَالْمَعْنَى أَنَّ الْعَمَلَ الصَّالِحَ يَرْفَعُهُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ . وَيُحْتَمَلُ عَوْدُهُ إِلَى الْكَلِمِ ، أَيِ أَنَّ الْكَلِمَ الطَّيِّبَ - وَهُوَ التَّوْحِيدُ - يَرْفَعُ الْعَمَلَ الصَّالِحَ ، لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ الْعَمَلُ إِلَّا مَعَ الْإِيمَانِ .

أو التقديم والتأخير . نحو : « وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِرِزَامًا وَأَجَلَ مُسَمًّى » أي وَلَوْلَا كَلِمَةٌ وَأَجَلَ مُسَمًّى لَكَانَ لِرِزَامًا ، عَلَى أَنَّ هَذَا الْغَمُوضَ الْعَارِضَ النَّاشِئَ عَنْ تَرَدُّدِ الْمُجْمَلِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ ، لَا يَلِثُ أَنَّ يَزُولَ ، فَإِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ بَيَانُهُ سُمِّيَ مُفْصَلًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ مُبَيَّنًا .

وتبيين المَجْمَلِ إمَّا أَنْ يَرَدَّ مُفْصَلًا ، نَحْوُ : « مِنْ الْفَجْرِ » فَإِنَّهُ فَتَرَ مُجْمَلٌ قَوْلُهُ تَعَالَى : « حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ » إِذْ لَوْلَا « مِنْ الْفَجْرِ » لَبْقِيَ الْكَلَامُ الْأَوَّلُ عَلَى تَرَدُّدِهِ وَاحْتِمَالِهِ أَوْ مُفْصَلًا فِي آيَةٍ أُخْرَى ، نَحْوُ : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ » فَإِنَّهُ دَخَلَ عَلَى جَوَازِ الرُّؤْيَةِ وَيُفَسَّرُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى : « لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » ، إِذَا كَانَ مَرَدَّدًا بَيْنَ نَفْيِ الرُّؤْيَةِ أَصْلًا وَنَفْيِ الْإِحَاطَةِ وَالْحَصْرِ دُونَ أَصْلِ الرُّؤْيَةِ .

وقد يقع تبين المَجْمَلِ بِالسَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ لِأَنَّ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ أَبَدًا مُتَعَاذِلَانِ فِي اسْتِيفَاءِ الْحَقِّ وَإِخْرَاجِهِ مِنْ مَدَارِكِ الْحِكْمَةِ ، حَتَّى إِنْ كَلَّاهُمَا بِخُصُوصٍ عَمُومِ الْآخِرِ وَبَيِّنِ إِجْمَالَهُ .

وأكثر ما يكون في الألفاظ الشرعية المنقولة عن معانيها اللغوية كالصلاة والزكاة والحج .

ومن ذلك تفسيره عليه السلام (قرّة أعين) في قوله : « فَلَإِنْ
تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ » فقد قال فيها ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

والحاصل أن كل ما انضحت دلالاته بإحدى دلالات اللغة وضعاً
أو عرفاً أو شرعاً ، لا يعتبر من المجمال ، فيحمل على المجاز أو يفهم
من قرينة ، أو يؤخذ من دلالة اللفظ ، أو من دلالات المعنى ، أو غير
ذلك . وما دام ذلك ممكناً في أي لفظ فإنه ينفي عنه الإجمال . ويحصر
مدلول المجمال باللفظ الذي له دلالة ولكن دلالاته غير واضحة ، مثل :
« آتوا الزكاة » فإنه يحمل يحتاج إلى بيان .

وعلى هذا يكون البيان لإخراج الشيء من حيز الغموض إلى حيز
الوضوح . وأما المبين فقد يطلق ويراد به ما كان من الخطاب المستغني
بنفسه عن بيان ، وقد يراد به ما كان محتاجاً إلى البيان ، وقد ورد عليه
بيانه ، وذلك كاللفظ المجمال إذا بين المراد منه ، والعالم بعد
التخصيص والمطلق بعد التقييد ، والفعل إذا اقترن به ما يدل على الوجه
الذي قصد منه إلى غير ذلك .

النسخ والنسخ والنسخ

النسخ : في اللغة بمعنى الإزالة ، يُقال : نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ :
أزالته ، ونسخت الريح أثر الشيء أزالته ، ونسخ الشيب الشاب : إذا
أزاله . ومنه تناسخ القرون والأزمينة .

والإزالة هي الانعدام ولهذا يقال : « زال عنه المرض والألم ، وزالت
النعمة عن فلان . » ويراد به الانعدام في هذه الأشياء كلها .

وقد يُطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه ، مثل : تناسخ الموارث بانتقالها من قوم إلى قوم ، وتناسخ الأنفس بانتقالها من بدن إلى غيره عند القائلين بذلك ، ومنه نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « إِنَّا كُنَّا نَسْنِسُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ » ، أي ننقل إلى الصحف ما كنتم تعملون .

والنسخ هو إبطال الحكم المستفاد من نص سابق بنص لاحق . قال عليه الصلاة والسلام : « كُنتُ نَهَيْكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ . أَلَا فُزِرُوهَا » ، ولا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُنْسُوخُ شَرْعِيًّا ، وَأَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى ارْتِفَاعِ الْحُكْمِ شَرْعِيًّا ، مَرَاخِيًا عَنِ الْخَطَابِ الْمُنْسُوخِ حُكْمُهُ ، وَأَنْ لَا يَكُونَ الْخَطَابُ الْمَرْفُوعُ حُكْمُهُ مُقْبِدًا بِوَقْتٍ مُعَيَّنٍ . فإِذَا اسْتَكْمَلَ الْحُكْمُ هَذِهِ الشَّرُوطَ جَازَ أَنْ يَتَقَعَ فِيهِ النِّسْخُ .

والناسخ : يُطْلَقُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى ؛ فَيُقَالُ نَسَخَ ، فَهُوَ نَاسِخٌ . وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى : « مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ » ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « فَيَنْسَخِ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ » وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْآيَةِ أَنَّهَا نَاسِخَةٌ .

المنسوخ : هو الحكم المرتفع ، كالمرتفع من وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي (ص) ، وحكم الوصية للوالدين والأقربين ، وحكم الرِّبَاصِ حَوْلًا كَامِلًا لِلْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ . وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَبَ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ الْحِسَّ فِي الْبُيُوتِ ، وَالتَّعْنِيفَ حَدًّا لِلزَّنا ، وَقَالَ تَعَالَى : « وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا . وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَذَوْهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنْ

اللَّهِ كَانَ تَوَاباً رَحِيماً . فَنَسَخَ ذَلِكَ بِالْحَلْدِ والتغريبِ عنِ الوطنِ في حقِّ البكرِ . وبالرَّجْمِ بالحجارةِ في حقِّ الثَّيِّبِ ، قال تعالى : « الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ » ، وقال رسولُ الله (ص) : « خُذُوا عَنِّي خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهْنُ سَبِيلِ الْبَكْرِ بِالْبَكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ » .

والقرآنُ يَنسخُ القرآنَ ، والسَّنةُ تَنسخُ السَّنةَ ، لكنَّها لا تَنسخُ القرآنَ ، مِثْلَ نَسْخِ القرآنِ للسَّنةِ . كانَ المسلمونَ يَتَوَجَّهونَ عِندَ صَلَاتِهِمْ إِلَى بَيْتِ الْمُقَدَّسِ ، فَتَلَّتِ الْآيَةُ : « قَوْلَ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ » ، وَقَوْلَ الرَّسُولِ (ص) : « كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقَبُورِ إِلَّا فُزِّرُوهَا » .

والدليلُ على أَنَّ الْآيَةَ لَا تُنسخُ إِلَّا بِآيَةٍ قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ » أَخْبَرَ أَنَّهُ إِنَّمَا يُبَدَّلُ آيَةٌ بِآيَةٍ لَا بِالسَّنةِ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِيهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » . وَقَوْلُهُ تَعَالَى : « قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدَلَهُ مِنْ تِلْكَأَنْفُسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ » ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يُنسخُ إِلَّا بِالْقُرْآنِ .

الفرق بين النسخ والبداء

أَنْ تَكُونَ آيَةٌ نَسَخَتْ حُكْمَ آيَةٍ :

البداءُ : الظهورُ كما في قَوْلِهِ تَعَالَى : « وَبَدَأَ لَهُمْ سَبْتَاتُ مَا عَمِلُوا » وهو نشأة رأيٍ جديدٍ لم يكن موجوداً .

إِنَّ الْبِدَاءَ يَصْدُرُ عَنِ الَّذِي يَرَى الرَّأْيَ ، ثُمَّ يَبْدُو لَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى : « ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لِيَسْجُثُنَّهُ حَتَّى حِينٍ » .

وقد فرّ اليهودُ قبلاً من القولِ بالنسخِ لئلا يقودهم إلى القولِ بالبداةِ ، فقد حَسِبُوا أَنَّ نَسْخَ الشَّيْءِ بَعْدَ نَزْوِلِهِ وَالْعَمَلُ بِهِ يُرَادِفُ تَغْيِيرَ اللَّهِ لِلْأَحْكَامِ بِمَا يَبْدُو لَهُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُ بَادِئاً ، وَلَا يَجُوزُ نِسْبَةُ شَيْءٍ مِنْ هَذَا إِلَى اللَّهِ .

مع أَنَّ النَّاسِخَ وَالْمُنْسُوخَ كَانَ كُلُّهُ مَعْلُوماً لِلَّهِ مِنْ قَبْلُ ، وَلَمْ يَخَفْ شَيْءٌ عَلَيْهِ .

وَالْجَدِيدُ فِي النَّسْخِ إِنَّمَا هُوَ إِظْهَارُهُ تَعَالَى مَا عَلِمَ لِعِبَادِهِ لَا ظَهْوَرُ ذَلِكَ لَهُ .

وقد صرّحَ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِأَنَّ كَثِيرًا مِمَّا ظَنَنَهُ الْمُفَسِّرُونَ نَسْخًا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ ، وَإِنَّمَا هُوَ نَسْيٌ وَتَأْخِيرٌ ، أَوْ مَجْمَلٌ آخَرَ بَيَانُهُ لِسُوقِ الْحَاجَةِ ، أَوْ خُطَابٍ حَالٍ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَوَّلِهِ خُطَابٌ غَيْرِهِ ، أَوْ مَخْصُوصٌ مِنْ عُمُومٍ ، أَوْ حُكْمٌ عَامٌّ لِمَخَاصٍ ، أَوْ لِمُدَاخَلَةٍ مَعْنَى بَعْضَى . وَأَنْوَاعُ الْخُطَابِ كَثِيرَةٌ فَظَنُّوا ذَلِكَ نَسْخًا وَمَا هُوَ بِنَسْخٍ .

وَالْحَقُّ أَنَّ الْأَصْلَ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ كُلِّهَا الْأَحْكَامُ لَا النَّسْخُ ، إِلَّا أَنْ يَقُومَ دَلِيلٌ صَرِيحٌ عَلَى النَّسْخِ فَلَا يَبْقَى مَقَرٌّ مِنَ الْأَخْذِ بِهِ .

الفرق بين الناسخ والمنسوخ والتخصيص

تعريف النسخ : « رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي » .

تعريف التخصيص هو : « قصر العام على بعض أفرادِهِ » .

وليس في هذا القصر رفعٌ حقيقيٌّ لِلْحُكْمِ عَنْ بَعْضِ الْأَفْرَادِ ، لِأَنَّ

تناوله بعض الأفراد فقط إنما يكون سبيله المجاز . فلفظ العام موضوع أصلاً لكل الأفراد ، ولم يقصر على بعضها إلا بقرينة التخصيص .

أما النسخ فيظل النص المنسوخ فيه مستعملاً فيما وضع له ، ويظل متناولاً لجميع الأزمان إلا أن حكمته الشامل يستمير إلى وقت معين ، ثم لا يبطله إلا النسخ لحكمة يعلمها الله .

وتراعى في التخصيص قرينة سابقة أو لاحقة أو مقارنة .

أما النسخ فلا يقع إلا بدليل متراخ عن النسخ .

ويكون التخصيص في الأخبار وغيرها .

أما النسخ فلا يقع إلا بالأمر والتبهي .

ومن أدلة التخصيص المقول إلى جانب الكتاب والسنة كقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » خصصه قوله : (ص) « لا قطع إلا في ربع دينار » .

أما النسخ فالدليل فيه شرعي مقصور على الكتاب والسنة ، فلا يرفع باسم النسخ حكم شرعي بدليل عقلي .

وعلى هذا يكون الفرق بين التخصيص والنسخ ، أن ما بقي من أفراد العام بعد تخصيصه يظل معمولاً به ، فلا يبطل الاحتجاج في العام بعد التخصيص .

أما ما رُفِعَ حكمه من أفراد النص المنسوخ فيبطل كل لون من ألوان الاحتجاج به أو العمل .

المنطوق والمفهوم

« المنطوق ما دل عليه اللفظ قطعاً في محل النطق » ، فلاحظوا في تعريفه

أنَّ التَّلَفُّظَ بِالْآيَةِ هُوَ وَحْدَهُ مُتَّفَعِدُنَا إِلَى دَلَالَتِهَا ، وَذَلِكَ وَاضِحٌ جَدًّا فِي النَّصِّ الَّذِي لَا يَحْتَمِلُ اللَّفْظُ غَيْرَهُ .

كَقَوْلِهِ تَعَالَى : « فَصَيَّامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ » . فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَحْتَمِلَ اللَّفْظُ غَيْرَ كَمَالِ الْأَيَّامِ الْعَشْرَةِ الَّتِي نَطَقَتْ بِهَا الْآيَةُ وَنَصَّتْ عَلَيْهَا .

وَالرَّاجِحُ مِنَ اللَّفْظِ الْمُنْطَوِّقِ يُقَدِّمُ عَلَى مَرْجُوهِهِ ؛ يُوضِّحُ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « فَسَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ » . فَالْبَاغِي يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيَيْنِ ؛ أَحَدُهُمَا مَرْجُوحٌ وَهُوَ الْجَاهِلُ ، وَالثَّانِي رَاجِعٌ وَهُوَ الظَّالِمُ ، لِأَنَّهُ هُوَ الظَّاهِرُ الْمُتَبَادِلُ مِنْ سِيَاقِ الْآيَةِ .

وَالْمُؤَوَّلُ الَّذِي يَسْتَحِيلُ حَمْلُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ فَيُصَرَّفُ إِلَى مَعْنَى آخَرَ بَعِيثُهُ السِّيَاقُ ، وَهُوَ كَذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْمُنْطَوِّقِ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ الْمُسْتَحِيلَ مَرْجُوحٌ وَمَعْنَاهُ الَّذِي يَعْنِيهِ السِّيَاقُ رَاجِعٌ يَكَادُ اللَّفْظُ نَفْسَهُ يَنْطَوِّقُ بِهِ ، وَبُنْيُ عَنْهُ . مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى : « وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ » فَإِنْ حُمِّلَ الْمَعْنَى عَلَى قُرْبِ اللَّهِ بِذَاتِهِ مُسْتَحِيلٌ . أَمَّا تَأْوِيلُهَا بِالْقُلُورَةِ وَالْعِلْمِ وَالرَّعَايَةِ فَمَعْنَى صَحِيحٌ يَصِلُ إِلَى النَّفْسِ عَنْ طَرِيقِ اللَّفْظِ الْمُنْطَوِّقِ ذَاتَهُ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ وَلَا اصْطِنَاعٍ .

المفهوم

« مَا فَهِمَ مِنَ اللَّفْظِ غَيْرُ مَحَلِّ النُّطْقِ ، فَلَا حَظَّ فِي تَعْرِيفِهِ أَنْ الْمَعْنَى الذَّهْنِيَّةُ هِيَ الَّتِي تُتَّفَعَدُ الْوَحِيدُ إِلَى دَلَالَتِهِ ؛ وَيُسَمَّى مَفْهُومَ مُوَافَقَةٍ إِذَا وَافَقَ الْمُنْطَوِّقُ بِحُكْمِهِ ؛ وَمَفْهُومَ مُخَالَفَةٍ إِذَا لَمْ يُوَافِقْهُ بِهِ » .

وَلِكُلِّ مِنْ هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ فُرُوعٌ تَتَعَلَّقُ بِهِ ، فَمَفْهُومُ الْمَوَافَقَةِ مَدْلُولُ اللَّفْظِ فِي مَحَلِّ السَّكُوتِ مُوَافِقٌ لِمَدْلُولِهِ فِي مَحَلِّ النُّطْقِ ؛ وَيُسَمَّى أَيْضًا :

فحوى الخطاب ولحن الخطاب . والمرادُ به معنى الخطاب . ومنه قوله تعالى : « وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ » أي في معناه . وقد يُطلق اللَّحْنُ ويُرادُ به اللغة ، ومنه يُقال : لحن فلان بلحنه إذا تكلم بلغته . وقد يُطلق ويُرادُ به الفطنة ومنه قوله عليه الصلاة والسلام : « ولعل بعضكم النحنُ بِجَحْتِهِ مِنْ بَعْضٍ » أي أَفْطِنُ . وقد يُطلق ويُرادُ به الخروجُ عن ناحية الصواب ، ويدخلُ فيه إزالة الإعراب عن جهة الصواب ودلالته ، كقوله تعالى : « فلا تَقُلْ لهما أَفٌ » على تحريم ضرب الوالدين لأنه أولى بالتحريم من قوله « أَفٌ » .

ومثلُ : « إن الذين يَأْكُلُونَ أموالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَهُمْ لَا يَبْصُرُونَ سَعِيرًا » . على تحريم إحراق أموال اليتامى لأن الإلتاف هو المقصود بالتحريم .

والمفهومُ هنا من اللفظ في محل السكوت موافقٌ للحكم المفهوم في محل النطق وقوله تعالى : « فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ » وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ » ، في الدلالة على المقابلة فيما زاد على ذلك إلى غيره من النظائر .

ومفهومُ المخالفة على أنواع ؛ أهمها مفهومٌ وصفي ، ومفهومٌ شرطي ، ومفهومٌ حصري . ويمكنُ التوسعُ في المفهوم الوصفي فلا يُقتصرُ فيه على النعت ، بل يدخلُ فيه كل ما يُفيدُ معنى الوصفية كالحال والظرف والعدد .

فالنعت : « إن جاءكم فاسقٌ بِنِيبَةٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ » . ومفهومه أنه لا يجبُ علينا أن نتبين أو نتثبت في نيب غير الفاسق ، وإن كان التعليلُ - وهو أن تُصيبوا - عاماً .

فإذا جاءنا عادلٌ بحبرٍ قلنا خبره وسلمنا به وأحسننا به الظن .

ومن هنا استنبط العلماء وجوب قبول الخبر الذي يرويه العدل الواحد .

(٢) الحال : كقوله تعالى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ .

(٣) الظرف : « فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ » وقد عَيَّنَت الآية الظرف المكاني الذي يذكّر الله فيه ذكراً خاصاً ، فلو ذكّر الله في غير هذا المكان لكان ذلك خارجاً عن دائرة الطلب . وإذا سأل سائل : لماذا ؟ كان الجواب أن الأمر التعبدية لا يعلّل . وتنفيذه على الشكل الذي أراده الشارع دليل على طاعة الله ، والترديد فيه ، كالتقصان منه . ووضع الشيء في غير محله .

ومثل ذلك قوله تعالى : « الْحَجَّ أَشْهَرُ مَعْلُومَاتٍ » إنه يعين الظرف الزماني الذي يحرم فيه الحاج ، بحيث لو وقع إحرامه في غير هذه الأشهر لما سَدَّ مَسَدَ الْحَجِّ الْوَاجِبِ .

العدد : قوله تعالى : « وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ » فحد القذف ثمانون جلدة فقط

المفهوم الشرطي

« وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ » فاشتراط الحمل يفيد أن الاتفاق على الحملات فقط .

المفهوم الحصري

« إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ » أي لا نعبد أحداً سواك ، ولا نستعين إلا بك .

النص والظاهر

النص : يُرادُ بالنصِّ ما دلَّ بصيغته نفسها على ما يُقصدُ أصلاً من سياقه . كقوله تعالى : « وَأَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » فالمعنى المقصودُ بإصالة هذا السياقِ القرآنيّ نفْيُ كلِّ نوعٍ من أنواعِ المماثلةِ بينَ البيعِ الحلالِ والربا الحرامِ .

الظاهر

الظاهر : يُرادُ به ما يتبادرُ إلى الفهمِ من عبارته نفسها من غيرِ حاجةٍ إلى قرينةٍ ، لكنَّ مفهومه غيرُ مقصودٍ إصالةً من سياقه . كقوله تعالى : « فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَلَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً » . فالمعنى المتبادرُ إلى الفهمِ من غيرِ توقفٍ على قرينةٍ هو إباحةُ نكاحِ ما طابَ من النساءِ ، ولكنه لم يُقصدُ من السياقِ أصلاً ، وإنما قُصدَ به أصلاً قَصْرُ العددِ على أربعٍ أو الاكتفاء بواحدةٍ .

ويجبُ العملُ بالظاهر أيضاً لأنَّ اللفظَ لا يُصرفُ عن المتبادرِ إلا بقرينةٍ . فإذا وُجدتْ عمِلَ بما تؤدِّيه القرينةُ .

أفعال النبي (ص) في معنى التايي والمتابعة والمواظفة والمخالفة

الأفعالُ الجليّة : كالقيامِ والقعودِ والأكلِ والشربِ ونحوه تدلُّ على الإباحةِ بالنسبةِ إليه وإلى أمته .

وأما الأفعال التي ثبت كونها من خواصه والتي لا يشاركه فيها أحدٌ كاختصاصه بوجوب الضحى والوتر والتَّهَجُّد بالليل والمشاورة ، والتَّخِير لنسائه وإباحة الوصال في الصَّيام ، ودخول مكة بغير إحرام والزيادة في النكاح على أربع نسوة ، إلى غير ذلك من الأمور فهي من خصائصه .

وأما ما عُرِفَ كَوْنُ فِعْلِهِ بياناً لنا فهو دليلٌ من غير خلاف ، وذلك إما بصريح مقاله كقوله : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي وَخَذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ » أو بفرائض الأحوال وذلك كما إذا وردَ لَفْظٌ مُجْمَلٌ أو عامٌ أريدَ به الخصوص ، أو مُطْلَقٌ أريدَ به التقييد ولم يبينه قَبْلَ الحاجة إليه ثم فعلَ عند الحاجة فعلاً صالحاً للبيان ، وذلك كقطعه يد السارق أي أصابعه الأربع من يده اليمنى ، كان ذلك بياناً لقوله تعالى : « فاقطعوا أيديهما » ولتسميه إلى المِرْفَقَيْنِ بياناً لقوله تعالى : « فامسحوا بوجوهكم وأيديكم » ونحوه . والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والإباحة .

الاجتهاد والتفصيل

خاطبَ اللهُ برسالة سيدنا محمد (ص) الناس جميعاً ، قال تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً » وقال : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ » .
« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ » .
« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » .
« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ

شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ .

فَعَلَى مَنْ سَمِعَ الْخُطَابَ أَنْ يَفْهَمَهُ وَيُؤْمِنَ بِهِ ، وَعَلَى مَنْ آمَنَ بِهِ أَنْ يَفْهَمَهُ وَيَعْمَلَ بِهِ ، لِأَنَّهُ هُوَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ . وَلِذَلِكَ كَانَ الْأَصْلُ فِي الْمُسْلِمِ أَنْ يَفْهَمَ بِنَفْسِهِ حُكْمَ اللَّهِ مِنْ خُطَابِ الشَّارِعِ ، لِأَنَّ الْخُطَابَ مُوجَّهٌ مُبَاشَرَةٌ مِنَ الشَّارِعِ لِلْجَمِيعِ . وَلَمْ يُوَجَّهْ لِلْمُجْتَهِدِينَ فَقَطْ ، وَلَا لِلْعُلَمَاءِ ، بَلْ لِلْجَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ ، فَصَارَ فَرَضًا عَلَى الْمُكَلَّفِينَ أَنْ يَفْهَمُوا هَذَا الْخُطَابَ حَتَّى يَتَأْتَى لَهُمْ أَنْ يَعْمَلُوا بِهِ لِأَنَّهُ يُسْتَجِبُ الْعَمَلُ بِالْخُطَابِ دُونَ فَهْمِهِ ، فَصَارَ اسْتِنْبَاطُ حُكْمِ اللَّهِ فَرَضًا عَلَى الْمُكَلَّفِينَ جَمِيعًا ، أَيْ صَارَ الْاجْتِهَادُ فَرَضًا عَلَى جَمِيعِ الْمُكَلَّفِينَ . وَمِنْ هُنَا كَانَ الْأَصْلُ فِي الْمُكَلَّفِ أَنْ يَأْخُذَ حُكْمَ اللَّهِ بِنَفْسِهِ مِنْ خُطَابِ الشَّارِعِ ، لِأَنَّهُ مُخَاطَبٌ بِهَذَا الْخُطَابِ ، وَهُوَ حُكْمُ اللَّهِ . وَلَكِنْ وَاقَعَ الْمُكَلَّفِينَ مَتَفَاوَتُ الْفَهْمِ وَالْإِدْرَاكِ وَهُمْ مُخْتَلِفُونَ مِنْ حَيْثُ الْعِلْمُ وَالْجَهْلُ . وَلِذَلِكَ كَانَ مِنَ الْمَتَعَذِّرِ عَلَى الْجَمِيعِ اسْتِنْبَاطُ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنَ الدَّلَالَةِ .

وَمِنَ الْمَتَعَذِّرِ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْمُكَلَّفِينَ مُجْتَهِدِينَ . لِذَلِكَ كَانَتْ قَضِيَّةُ الْاجْتِهَادِ عَلَى الْكِفَايَةِ إِنْ قَامَ بِهِ الْبَعْضُ سَقَطَ عَنِ الْبَاقِينَ . وَكَانَ فَرَضًا عَلَى الْمُكَلَّفِينَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَكُونَ فِيهِمْ مُجْتَهِدُونَ يَسْتَنْبِطُونَ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ ، وَعَلَى ذَلِكَ كَانَ وَاقِعُ الْمُكَلَّفِينَ . وَحَقِيقَةُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ أَنْ يَكُونَ فِي الْمُسْلِمِينَ مُجْتَهِدُونَ وَمُقَلِّدُونَ . أَمَّا الْمُجْتَهِدُ فَهُوَ الَّذِي يَأْخُذُ الْحُكْمَ بِنَفْسِهِ مُبَاشَرَةً مِنَ الدَّلِيلِ ، وَمَنْ يَسْأَلُ الْمُجْتَهِدَ عَنِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لِلْمَسْأَلَةِ يَكُونُ مُقَلِّدًا . سَوَاءٌ كَانَ الْمُسْأَلُ عَالِمًا أَوْ غَافِلًا ؛ فَكُلٌّ مِنْ هَؤُلَاءِ مُقَلِّدٌ غَيْرُهُ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ الْمُسْأَلُ عَنْهُ حَتَّى وَلَوْ لَمْ يَعْرِفْ مُسْتَنْبِطُهُ ، لِأَنَّ الْمُكَلَّفَ مُطَالَبٌ بِأَخْذِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ

لا بتقليد شخص ، ومعنى كونه مُقلداً أخذهُ الحكم الشرعيّ عن طريق شخص آخر أي أنه لم يستنبطه بنفسه .
ولا يعني ذلك أنه قلّد شخصاً ؛ لأنّ الموضوع هو الحكم الشرعيّ لا الشخص .

الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحقيق أمرٍ من الأمور مستلزماً للكلفة والمشقة ، وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوصٌ باستفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعية وعلى وجهٍ يحسن من النفس العجز عن المزيد فيه .

الاجتهاد ثابتٌ بنصّ الحديث . فقد رُوِيَ عن الرسول (ص) أنه قال :
لعاذ ، حين أرسلتهُ والياً إلى اليمن : « بم تحكم ؟ » قال : بكتاب الله .
قال : فإن لم تجد .

قال : بسنة رسول الله .

قال : فإن لم تجد .

قال : باجتهاد الرأي . قال : « الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يُحبّه الله ورسوله » .

وهذا صريحٌ في إقرار الرسول لمعاذ على الاجتهاد ، وما وجد من المسلمين من نازعٍ في الاجتهاد ، وليس من الاجتهاد تطبيق الحكم على المسائل التي تندرج تحتها ، بل هو فهم الحكم الشرعيّ ، لأن الاجتهاد هو استنباط الحكم من النصّ ، إمّا من منظوقه ، أو من مفهومه ، أو من دلالتيه ، أو من العلة التي وردت في النصّ ، سواء كان ذلك استنباط حكم كليّ من دليل كليّ ؛ كاستنباط أن على الناهب عقوبة من

جعل الشارع قطع اليد حداً للسرقَة . أو كان استنباط حكم جزئي من دليل جزئي كاستنباط حكم الإجارة من قوله تعالى : « فإن أَرْضَعْن لَكُمْ فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ » .

ومن قول رسول الله (ص) : « اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه » ، فهو دليل جزئي للحكم جزئي . فهذا الاستنباط للحكم الكلي من الدليل الكلي . والاستنباط للحكم الجزئي من الدليل الجزئي . وكل ذلك يُعْتَبَرُ اجتهاداً لأنه أخذٌ للحكم من الدليل ، سواء كان حكماً عاماً من دليل عامٍ أو حكماً خاصاً من دليل خاصٍ .

أما تطبيق الحكم على المسائل المستجدة الداخلة تحت معناه ، والمدرجة تحتها فلا يُعْتَبَرُ اجتهاداً ، فإذا قيل : « حرم الله الخمر » كان كل شيء مندرج تحت هذه القاعدة محرماً كالأشياء المستجدة مما لم يكن موجوداً قبلاً ، كالخنزير ، والويسكي ، والبيرة ، والفرموث ، وما شابهها ، وكذلك الميتة ، سواء ماتت ميتة طبيعية ، أم ضربت على رأسها حتى ماتت ، أم فُصِّلَ رأسها في المعسل ووُضِعَتْ في علب ، فبيعها وأكلها محرّم ، لأنها لم تُدَبَّحْ ذَبْحاً شرعياً .

وما ذلك من قبيل الاجتهاد الذي هو استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية . بل من قبيل تطبيق الأحكام على الجزئيات ، أو فهم الجزئيات وتطبيق الأحكام عليها .

ونصوصُ الشريعة الإسلامية تستوجب من المسلمين الاجتهاد ، لأن النصوص الشرعية لم تأت مفصلة ، وإنما جاءت بمجملّة تنطبق على جميع وقائع الحياة ويحتاج فهمها واستنباط حكم الله فيها إلى بذل الجهد لأخذ الحكم الشرعي . حتى النصوص التي جاءت مفصلة إنما تعرضت للتفصيلات التي هي في حقيقتها عامة ومجملّة . فأبانت الميراث — مثلاً — جاءت مفصلة وتعرضت لتفصيلات دقيقة ، ومع ذلك فإنها

من حيث الأحكام الجزئية احتاجت إلى فهم واستنباط في كثير من المسائل ، كمسألة الكلالة ومسائل الحجب ، فإن جميع المجتهدين يقولون : إن الولد يحجب الإخوة سواء كان ذكراً أم أنثى ، لأن كلمة ولد تعني كل ولد ابناً كان أو بنتاً . وابن عباس يقول : إن البنت لا تحجب ، لأن كلمة ولد تعني الذكر فقط . وذلك يدل على أن النصوص حتى التي تعرضت للتفصيلات جاءت مجملة ، يحتاج فهمها واستنباط الحكم منها إلى اجتهاد . والاجتهاد فرض كفاي على المسلمين إذا أقامه البعض سقط عن الباقي ، وإن لم يقم به أحد أتم المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد ، إذ لا يجوز أن يخلو عصر من مجتهد مطلقاً ، لأن التفقه في الدين والاجتهاد فيه فرض على الكفاية ، فإذا اتفق الكل على تركه أتموا ، فلو خلا العصر من مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام ، أفضى ذلك إلى تعطيل الشريعة واندساس الأحكام ، وذلك لا يجوز ...

شروط الاجتهاد

عرّف الاجتهاد بأنه بذل الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه . أي هو فهم النص الشرعي من الكتاب والسنة بعد بذل أقصى الجهد في سبيل الوصول إلى هذا الفهم ، لمعرفة الحكم الشرعي . ويعني ذلك أنه لا بد أن تتوفر في استنباط الحكم الشرعي ثلاثة أمور ، حتى يكون الاستنباط باجتهاد شرعي .

- ١ - بذل الوسع على وجه يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه .
- ٢ - أن يكون هذا البذل في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية .

٣ - أن يكونَ طَلَبُ الظَّنِّ من النصوصِ الشرعيةِ .

مما يجبُ أن يكونَ واضحاً أنَّ النصوصَ الشرعيةَ هي الكتابُ والسنةُ لا غير ، وما عداهما من النصوصِ لا يُعتَبَرُ من النصوصِ الشرعيةِ مهما كانتَ منزلةُ قائلِها . ومن هنا كانتِ شروطُ الاجتهادِ كلها تدورُ حولَ أمرينِ اثنينِ ، هما :

- توفرُ المعارفِ اللغويةِ والمعارفِ الشرعيةِ . وقد كانَ المسلمونَ في فجرِ الإسلامِ حتى نهايةِ القرنِ الثاني لا يحتاجونَ إلى قواعدٍ معينةٍ لفهمِ النصوصِ الشرعيةِ ، لا من الناحيةِ اللغويةِ ولا من الناحيةِ الشرعيةِ ، نظراً لقربِ عهدِهِمُ برسولِ الله (ص) وصرفِ عنايتِهِمُ في الحياةِ إلى الدينِ ، ونظراً لسلامةِ سليقتِهِمُ اللغويةِ وبعْدِهِمُ عن فسادِ اللسانِ . ولذلكَ لم تكنْ هنالكَ أيُّ شروطٍ معروفةٍ للاجتهادِ .

وكانَ الاجتهادُ أمراً معروفاً . فكانَ المجتهدونَ يُعَدُّونَ بالآلافِ . وقد كانَ الصحابةُ كافةً مجتهدينَ . ويكادُ يكونُ أكثرُ الحكماءِ والولاةِ والقضاةِ من المجتهدينَ .

ولما فسَدَ اللسانُ العربيُّ ، ووُضِعَتْ قواعدُ معينةٌ لضبطِهِ . وشُغِلَ الناسُ بالدنيا . وقلَّ مَنْ يُفَرِّغُ أكثرَ وقتهِ للدينِ ، وفشا الكذبُ في الأحاديثِ عن لسانِ رسولِ الله (ص) ، ووُضِعَتْ قواعدُ للناسخِ والمنسوخِ لأخذِ الحديثِ أو رَفْضِهِ ، وَلِفَهْمِ كيفيةِ استنباطِ الحكمِ مِنَ الآبَةِ ، أو الحديثِ ، وعندئذٍ قلَّ عددُ المجتهدينَ ، وصارَ المجتهدُ يسيرُ باجتهادهِ على قواعدٍ معينةٍ ، يصلُ منها إلى استنباطاتٍ معينةٍ ، تخالفُ قواعدَ غيرهِ . وتكوَّنتْ هذهِ القواعدُ عندهُ ، إما من كثرةِ ممارستهِ لاستنباطِ الأحكامِ من النصوصِ حتى صارتْ كأنها موضوعَةٌ لسيرهِ على طريقِ واحدةٍ حسبها ، وإما لاتباعِ قواعدٍ معينةٍ ثم الاستنباطِ بحسبِها ، فتجَّ عن ذلكَ أنَّ صارَ المجتهدُ مجتهداً في طريقةٍ معينةٍ لفهمِ النصوصِ

الشرعية ومجتهداً في أخذ الحكم الشرعي من النصوص الشرعية ، وصارَ بعضُ المجتهدين يقلّدون شخصاً في طريقته في الاجتهاد ، ولكنهم لا يقلّدونه في الأحكام ، بل يستنبطونها بأنفسهم على طريقة ذلك الشخص . وصارَ بعضُ المسلمين ملتبسٍ بشيء من المعارف الشرعية في مسائل معينة تعرض لهم لا في جميع المسائل . فكان بذلك واقعياً بين المسلمين ثلاثة أنواع من المجتهدين :

مجتهد مطلق .

ومجتهد مذهب .

ومجتهد مسألة .

والمجتهد المطلق له شروط ، أهمها اثنان :

أحدهما معرفة الأدلة السمعية التي تُنتزع منها القواعد والأحكام ثانيهما معرفة وجوه دلالة القطعة المُعْتَدَّ بها في لسان العرب واستعمال البلغاء .

أما الأدلة السمعية فيرجع النظر فيها إلى الكتاب والسنة والاجتهاد وإلى القدرة على الموازنة والجمع بينهما ، وترجيح أقواها على مسا هو دونه عند تعارضهما . كقوله تعالى : « وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ » ، وقال : « إِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ وَاتَّبَعْتُمْ أَمْرَهُ لَنْ يُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ » ، فالآيتان في الشهادة ، الأولى تنص على أن يكون الشهود من المسلمين . والثانية تنص على أن يكونوا من المسلمين وغيرهم . فلا بد من معرفة الجمع بينهما ، أي لا بد من معرفة أن الآية الأولى في الشهادة على الإطلاق ، والآية الثانية مقبولة في الشهادة في الوصية في السفر ، وهاتان الآيتان تدلان على أن البينة تكون بشاهدين عدلين ، وتؤيدهما آية أخرى وهي قوله تعالى : « وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ » .

فكيف ينفي ذلك مع ما ثبت في الصحيح عن النبي (ص) أنه قيل شهادة امرأة واحدة على الرضاة ، وأنه قيل شهادة شاهد واحد مع يمين المدعي . وعن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال : « إن النبي (ص) قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق » فيبدو من هذا تعارض بين الأدلة . والمجتهد المدقق يجد أن الآية ذكرت النصاب الأكمل في الشهادة .

ولا يلزم إذا لم يكتمل النصاب الأكمل أن لا يقبل ما دون ذلك ؛ لأن النصاب إنما هو للتحمل . أما في الأداء والحكم من قيل القاضي فلا يشترط نصاب الشهادة ، بل يشترط البيّنة ، وهي كل ما يبين الحق ولو كان ذلك شهادة امرأة واحدة ، أو شهادة رجل واحد مع يمين صاحب الحق إلا إذا جاء نص شرعي يمين نصاب الشهادة ، كما في شهادة الزنا فحينئذ يتقيد بالنص ، وبهذا البيان ومثله يذهب تراحم الأدلة .

فالمقدرة على فهم الأدلة السمعية وعلى الموازنة بينها شرط أساسي ، وعليه فلا بد أن يكون المجتهد المطلق عارفاً بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها ، وطرق إثباتها ووجوه دلالتها على مدلولاتها ، واختلاف مراتبها والشروط المعتبرة فيها ، وعليه أن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها . وهذا يوجب عليه أن يكون عارفاً بالرواية وطرق الجرح والتعديل ، وأن يكون عارفاً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ فسي النصوص .

وأما معرفة وجوه دلالة اللفظ فإنه يقتضي معرفة اللغة العربية ، فيتمكن بها من معرفة معاني الألفاظ ، ووجوه بلاغتها ودلالاتها ومعرفة الخلاف الجاري في اللفظ الواحد ، حتى يرجح رواية الثقات وما يقوله أهل اللغة . ولا يكفي أن يعرف من القاموس أن القروء تدل على الطهر

والحيض ، وأنّ النكاح يدلّ على الوطء والعقد ، بل لا بدّ من معرفة اللغة العربيّة بشكل عامّ من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ ولغةٍ وغير ذلك معرفةً تمكّن من الوقوف على وجوه دلالة اللَّفْظ الواحد والجملة الواحدة حسب لسان العرب واستعمال البلغاء ، وتمكّنه من المراجعة في كتب العربيّة وفهم ما يحتاج إلى فهمه منها .

ولكن لا يعني ذلك أن يكون مجتهداً في كلّ فرعٍ من فروع اللّغة بل يكفي أن يكون عالماً بأسلوب اللّغة بحيث يميّز بين دلالة الألفاظ والجمليّ والأساليب ؛ كالمطابقة والتضمين والحقيقة والمجاز والكناية والمشارك والمرادف، وما شاكل ذلك . وبالجملة فإنّ درجة الاجتهاد المطلق لا تحصل إلّا لمن اتصف بوصفين .

— الأول : فهم مقاصد الشريعة ، لفهم الأدلّة السمعية .

الثاني : فهم اللّغة العربيّة ومدلولات ألفاظها، وجُمليّها وأسايبها . وعليه فليس وجود المجتهد المطلق بالأمر العسير .

بل هو ممكّن ومتيسّر إذا صحّت المهم . ومجتهد المسألة متيسّر للجميع بعد معرفة ما لا بدّ منه من المعارف الشرعيّة واللغويّة .

التقليد

التقليد في اللّغة اتباع الغير دون تأمل . يقال : قلّدهُ في كذا : تبعه من غير تأمل ولا نظير . والتقليد شرعاً هو العمل برأي الغير من غير حجة ملزمة . والتقليد في العقيدة لا يجوز لأن الله قد ذمّ المقلدين في العقيدة . قال تعالى : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْنَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ » .

وقوله تعالى : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» .

أما التقليدُ في الأحكام الشرعية فجائزٌ شرعاً لكل مسلم . قال تعالى : «فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» . وقال تعالى : «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ» .

وكان العلم قبل التقوى أي أن الله يُعَلِّمُكُمْ فَتَتَّقُونَ ، ولا بد من تقدم العلم على العمل ، ولذلك كان فرضاً على المسلم أن يتعلم أحكام الله التي تلزمه للعلم قبل العمل .

وهذا العلم بالأحكام يستوجب السؤال عنها فيأخذ الحكم ويعمل به فيكون مقلداً بذلك .

الدليل الشرعي وقوته

الدليل الشرعي هو الحجة على أن الحكم الذي دل عليه حكم شرعي ؛ ولذلك كان اعتبار الحكم شرعياً يتوقف على اعتبار دليله . ومن هنا كان البحث عن اعتبار الدليل هو الأصل في اعتبار الأحكام الشرعية ، فإذا ورد على الحادثة دليل صالح للاستدلال على أن حكمها كذا اعتُبر حينئذ هذا الحكم شرعياً لتلك الحادثة بناءً على اعتبار دليله .

أما إذا ورد على الحادثة دليلان صالحان ؛ أحدهما يدل على حكم معين كالحرمة مثلاً ، والآخر يدل على حكم آخر خلافيه كالإباحة مثلاً ، فيجب حينئذ ترجيح أحد الدليلين على الآخر حتى يتسنى أخذ أحد الحكمين بناءً على أن دليله أقوى من الدليل الآخر .

وعندما يتعارض دليلان لا يصح اللجوء إلى ترجيح أحدهما على الآخر، إلا في حالة عدم إمكان العمل بكليهما معاً. فإن أمكن العمل بهما فهو أولى؛ لأن أعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما بالكلية لكون الأصل في الدليل هو الإعمال لا الإهمال. غير أن العمل بالدليلين لا يصح أن يكون بمحاولات التحمل بل بمداول النص كقوله (ص) : « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد . مع أن الرسول (ص) قد ثبت تقريره للصلاة في غير المسجد ؛ فأحد الدليلين معارض للآخر . والجمع بينهما في حمل الحديث على نفي الكمال ، ويحمل تقرير الرسول على صحة الصلاة . »

فإن لم يمكن العمل بالدليلين معاً ، وتعارضاً مع تساويهما في القوة والعموم فإن عليم المتأخر منهما فهو ناسخ للمتقدم ، سواء كانا قطعيين أم ظنيين ، وسواء كانا من الكتاب أو السنة .

ولا يكونان من الكتاب والسنة معاً، لأن السنة لا تنسخ الكتاب ولو كانت متواترة بينما الكتاب ينسخ السنة .

وأما إن جهل المتأخر منهما فلم يعلم عنه فلا بد أن يكونا ظنيين، لأن القطعيين لا تعارض بينهما. فإن كانا ظنيين وجب الرجوع إلى الترجيح فيحمل بالدليل الأقوى. وقوة الدليل تعني قوته من حيث ترتيب الأدلة، وقوته من حيث درجة اعتبار الاستدلال في كل نوع من أنواع الأدلة الظنية .

أما من حيث ترتيب الأدلة فإن الكتاب أقوى من السنة ، ولو كانت متواترة . والسنة المتواترة أقوى من الإجماع ، والإجماع المنقول بالتواتر أقوى من خبر الآحاد . وخبر الآحاد أقوى من القياس إذا كانت علته مأخوذة دلالة أو استنباطاً أو قياساً . أما إذا أخذت علته صراحة فتعامل

معاملة النص الذي دلّ عليها صراحةً وتأخذ حكمه من حيث قوة الدليل .
فإن كان قرآنًا كان حكمها حكم القرآن . وإن كان سنة كان حكمها حكم السنة . وإن دلّ عليها الإجماع فتأخذ حكم الإجماع .

أما من حيث اعتبار الاستدلال في كل نوع من أنواع الأدلة الظنية فإن للأدلة الظنية دليلين أحدهما السنة والآخر القياس ، ولكل واحد منهما اعتبارات معينة في الترجيح ، من حيث اعتبار القوة في الدليل .

أما السنة فإن قوة الدليل بالنسبة لها تعني قوته من حيث السنة ، وقوته من حيث المتن وقوته من حيث المدلول .

ترجيح السند يُبنى على مراقبة الأمور الآتية :

- (١) يرجح الراوي المباشر على الراوي غير المباشر .
- (٢) يرجح الخبر المتواتر على خبر الآحاد .
- (٣) يرجح الراوي في زمن البلوغ على من رواه قبل البلوغ .
- (٤) يرجح الخبر التحكيكي بلفظ الرسول على الخبر المروي بغيره .
- (٥) يرجح الخبر الذي يدل لفظه على الحقيقة ، على الخبر الذي يدل لفظه على مجاز .
- (٦) يرجح الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية ، على الخبر المشتمل على الحقيقة اللغوية .

وأما قوة الخبر من حيث المتن فتكون في أمور :

- (١) أن يكون أحد الخبرين مفيداً للتخفيف ، والآخر مفيداً للتشديد ، فيرجح الخبر المتضمن للتخفيف لقوله تعالى : «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» ولقوله عليه السلام : «إن الدين يسر» .

(٢) أن يكون أحدُ الخبرين مفيداً للتحريم . والآخرُ للإباحة ،
فيرجحُ الخبرُ الدالُّ على التحريم ، لقوله صَلامُ الله عليه : « ما اجتمعَ
الحلالُ والحرامُ إلاَّ وغلبَ الحرامُ الحلال » وقوله : «دع ما يريبُك
إلى ما لا يريبُك » .

(٣) أن يكون أحدُ الخبرين مفيداً للتحريم . والآخرُ مفيداً للوجوب .
فيرجحُ الخبرُ الدالُّ على التحريم ، لأنَّ الغالبَ في التحريم أن يكونَ لدفعِ
مفسدةٍ ، والغالبُ في الوجوب أن يكونَ لجلبِ مصلحةٍ ، ودرءِ المفسدِ
مُقدِّمٌ على جلبِ المصالحِ .

(٤) أن يكون أحدُ الخبرين مفيداً للوجوب ، والآخرُ مفيداً للإباحة .
فيرجحُ الخبرُ الدالُّ على الوجوب ، لأنَّ الوجوبَ يقتضي تركهُ شيئاً .
والإباحة لا يقتضي تركهُ شيئاً .

هذه هي خلاصةُ المرجحات ، وبها يستطيعُ أن يعرفَ الدليلَ الأقوى
حتى يرجحَ به الحكمَ الشرعي .

أصولُ الفِئقة

الأصلُ في اللغةِ ما يُبْتَنَى عليه ، سواء كانَ الابتناءَ حِسْتِيّاً ، كابتناء
الجدرانِ على الأساسِ ، أو عقليّاً كابتناء المعلومِ على العلّةِ والمعلومِ على
الدليلِ .

فأصولُ الفقهِ هي :

القواعدُ التي يَبْتَنَى عليها الفِقهُ .

أما الفقهُ في اللغةِ فهو الفهمُ : « ما نفقهُ كثيراً مما نقول » . وفي

عَرَفَ الْمُتَشَرِّعِينَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنْ
الْأَدَلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ .

وَيَتِمِيزُ أَصُولُ الْفِقْهِ عَنْ عِلْمِ الْفِقْهِ بِأَنَّهُ مَوْضُوعُ الْفِقْهِ أَعْمَالُ
الْمُكَلَّفِينَ ، مِنْ حَيْثُ إِنَّمَا تُحْلَلُ وَتُحَرَّمُ وَتُصَحِّحُ وَتُبْطَلُ وَتُقَسِّدُ .

أَمَّا أَصُولُ الْفِقْهِ فَإِنَّ مَوْضُوعَهُ الْأَدَلَّةُ السَّمْعِيَّةُ مِنْ حَيْثُ إِنَّمَا تُسْتَنْبَطُ
مِنْهَا الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ ، أَيُّ مِنْ حَيْثُ إِثْبَاتُهَا لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ . فَلَا بُدَّ
عِنْدَهُ مِنْ بَحْثِ الْحُكْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ حَيْثُ بَيَانُ مِنَ الَّذِي يَصْدُرُ
عَنْ الْحُكْمِ ، أَيُّ مِنَ الَّذِي يَمْلِكُ إِصْدَارَ الْحُكْمِ ، يَعْنِي مِنَ الْحَاكِمِ ، وَمَنْ
الَّذِي يَصْدُرُ عَلَيْهِ الْحُكْمُ ، أَيُّ مِنَ الْمُكَلَّفِ بِتَنْفِيزِ هَذَا الْحُكْمِ ، يَعْنِي الَّذِي
صَلَرَتْ عَلَيْهِ الْحُكْمُ ، وَمِنْ حَيْثُ الْحُكْمُ نَفْسُهُ . فَمَا هُوَ ؟ وَمَا هِيَ حَقِيقَتُهُ ؟
وَبَعْدَ ذَلِكَ يَأْتِي بَيَانُ الْأَدَلَّةِ وَجِهَاتِ دَلَالَتِهَا .

عِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ لَا يَبْحَثُ فِي الْأَصُولِ ، أَيُّ لَا يَبْحَثُ فِي الْعُقَائِدِ وَإِنَّمَا
يَبْحَثُ فِي الْفُرُوعِ ، أَيُّ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ نَاحِيَةِ الْأَسْرِ الَّتِي
تُنْبِئُ عَلَيْهَا ، لَا مِنْ نَاحِيَةِ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَتَضَمَّنُهَا الْحُكْمُ ، فَلَا بُدَّ مِمَّنْ
مَعْرِفَةُ حَقِيقَةِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ حِينَ الْبَحْثِ فِي مَعْرِفَةِ الْأَدَلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ .
وَقَدْ عَرَفَ عُلَمَاءُ أَصُولِ الْفِقْهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِأَنَّهُ خُطَابُ الشَّارِعِ
الْمَتَعَلِّقُ بِأَعْمَالِ الْعِبَادِ بِالْاِقْتِضَاءِ ، أَوْ بِالتَّخْيِيرِ أَوْ الْوَضْعِ .

١ - قَبْلَ الشَّارِعِ ، وَلَمْ يَقُلْ خُطَابَ اللَّهِ ، لِشِمْلِ السَّنَةِ وَالْإِجْمَاعِ مِنْ
حَيْثُ كَوْنُهُ دَالًّا عَلَى الْخُطَابِ حَتَّى لَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْقُرْآنُ فَقَطَّ
لِأَنَّ السَّنَةَ وَحْيِيٌّ ، فَهِيَ خُطَابُ الشَّارِعِ .

٢ - قَبْلَ الْمَتَعَلِّقِ بِأَعْمَالِ الْعِبَادِ ، وَلَمْ يَقُلِ الْمُكَلَّفِينَ لِشِمْلِ الْأَحْكَامِ
الْمَتَعَلِّقَةِ بِالصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ كَالزَّكَاةِ فِي أُمُوهِمَا .

٣ - متعلقاً بالافتضاء ، أي متعلقاً بالطلب لأن معنى كلمة الافتضاء الطلب .

٤ - التخيير : الإباحة .

٥ - خطاب الوضع أو الخطاب المتعلق بأفعال العباد بالوضع ، هو جعل الشيء سبباً أو مانعاً أو ما شاكل ذلك ، ككون دلوك الشمس موجباً لوجود الصلاة وهو سبب الصلاة ، ومثل مانعية النجاسة للصلاة ويقول : بالوضع شتمل ما كان سبباً ، وما كان مانعاً ، وما كان شرطاً ، وما كان صحيحاً وباطلاً وفاسداً ، وما كان رخصة وعزيمة .

الأدلة الشرعية

الدليل ، لغة ، بمعنى الدال ، وقد يُطلق الدليل على ما فيه دلالة وإرشاد وهذا هو المسمى دليلاً في تعريف الفقهاء . وقد عرفه علماء الأصول بأنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم المطلوب خبري ، وبعبارة أخرى هو الذي يستخذ حجة على أن المبحوث عنه حكم شرعي وكل دليل شرعي إما أن يدل على الحكم دلالة قطعية أو ظنية . فالقطعية كالقرآن والحديث المتواتر ، وما كان قطعي الدلالة أيضاً فلا إشكال في اعتباره ، وإن دل على الحكم دلالة ظنية ، فإن كان أصله قطعياً وهو الكتاب والحديث المتواتر فهو معتبر أيضاً ، وإن كان أصله ظنياً كخبر الآحاد فحينئذ يجب الثبوت منه ، ولا يصح إطلاق القول بقبوله . والأدلة الشرعية نوعان :

أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض ، وهو الذي يرجع إلى النص المحض ، أي إلى الألفاظ وما يدل عليه منطوقها ومفهومها . والنقل المحض هو الكتاب والسنة والإجماع وهو يحتاج إلى الفهم والنظر .

والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض وهو الذي يرجع إلى معقول النص أي إلى العلة الشرعية . والرأي هو القياس ، ويحتاج إلى العلة الشرعية التي دل عليها النص الشرعي والدليل الشرعي ، ولكي يعتبر حجة فلا بد أن يقوم الدليل القطعي على حجيته .

الكتاب

القرآن الكريم ما نُقِلَ نُقْلًا متواترًا ، أما نُقِلَ الْآحَادِ فَلَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ . والذي يجب لَفَتْ النَّظَرُ إِلَيْهِ أَنْ الْقُرْآنَ قَدْ نُقِلَ بِالْمُشَاهَدَةِ عَنِ الرَّسُولِ (ص) ، عَنِ الْوَحْيِ حِينَ نَزُولِهِ بِهِ ، وَسُجِّلَ كِتَابَةً إِلَى جَانِبِ حِفْظِهِ .

فَالصَّحَابَةُ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَمْ يَرَوْا الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ رِوَايَةً عَنِ الرَّسُولِ ، وَإِنَّمَا نَقَلُوهُ نُقْلًا . أَيِ نَقَلُوا مَا نَزَلَ بِهِ الْوَحْيُ عِنْدَهُ وَمَا أَمَرَ الرَّسُولُ بِكِتَابَتِهِ ، إِنْخِلَافَ الْحَدِيثِ فَإِنَّهُ رُوِيَ عَنِ الرَّسُولِ رِوَايَةً وَلَمْ يُسَجَّلْ حِينَ قَوْلِهِ أَوْ رِوَايَةٍ ، وَإِنَّمَا جَرَى تَدْوِينُهُ وَتَسْجِيلُهُ فِي عَهْدِ تَابِعِي التَّابِعِينَ .

أَمَّا الْقُرْآنُ فَدَوَّنَ وَسُجِّلَ حِينَ نَزُولِ الْوَحْيِ بِهِ ، وَنَقَلَ الصَّحَابَةُ مَا نَزَلَ بِهِ الْوَحْيُ نَفْسَهُ وَلِهَذَا يُقَالُ : إِنَّ الصَّحَابَةَ قَدْ نَقَلُوا لَنَا الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ نُقْلًا .

الحكم والتشابه

القرآن الكريم مُشْتَمِلٌ عَلَى آيَاتٍ مُحْكَمَةٍ وَأُخْرَى مُنْشَاهَةٍ . قَالَ اللَّهُ تَعَالَى : مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أَمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُنْشَاهَاتٌ .

أما المحكم فهو ما ظهر معناه وانكشف كشفاً برفع الاحتمال ، كقوله تعالى : « وَأَحْلَىٰ لِلَّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا » ، وأما التشابه فهو المقابل للمحكم ، وهو ما يحتل أكثر من معنى ، إما بجهة التساوي أو بغير جهة التساوي .

المعنى بجهة التساوي قوله تعالى : « وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ » ، فإن لفظ « القروء » يمكن أن يكون المراد به الحيض أو الطهر .

وقوله تعالى : « أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ » فإن الذي بيده عقدة النكاح يمكن أن يكون المراد به الزوج أو الولي .

وقوله تعالى : « أَوْ لَا مَسْئَمَ الْنِسَاءُ لِرُدِّدِهِنَّ بَيْنَ الْأَمْسِ بِالْيَدِ وَالْوُطْءِ » . المعنى على غير جهة التساوي قوله تعالى : « وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ » ، « وَتَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي » ، « مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا » ، « وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ » ، « وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ » ، وغيره فإنه يحتمل عدة معانٍ حسب فهم اللغة العربية من حيث أساليب العرب وحسب المعاني الشرعية ، فهذا كله متشابه .. وإنما سُمي متشابهاً لاشتباه معناه على السامع .

وليس المتشابه هو الذي لا يفهم معناه ، حيث لا يوجد في القرآن شيء لا يفهم معناه . لأن اشتغال القرآن على شيء غير مفهوم يخرجُه عن كونه بياناً للناس ، وهو خلاف قوله تعالى : « هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ » وأما حروف المعجم في أوائل السور فإن لها معنى لأنها أسماء للسور ومعرفة لها .

السنة

السنة والحديث بمعنى واحد ، والمراد بالسنة ما ورد عن رسول الله (ص) من قول أو فعل أو تقرير .

وكثير من الآيات جاءت بمجملّة وفصلتها الحديث ، فالصلاة مثلاً جاءت بمجملّة ، وفعل النبي هو الذي أوضح أوقاتها وكيفياتها وهكذا كثير من الأحكام ، كانت تأتي في القرآن مجملّة والرسول يقرّها . قال الله تعالى : « وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » وكان المسلمون إذا أشكل عليهم فهم آية واختلفوا في تفسيرها ، أو في حكمهم من أحكامها رجعوا إلى الأحاديث النبوية لاستيضاحها . والسنة دليل شرعي كالقرآن وهي وحي من الله تعالى . والافتصار على القرآن وترك السنة كفر صراح ، وهو رأي الخارجين على الاسلام ، أما أن السنة وحي من الله تعالى فهو صريح في القرآن الكريم ، قال تعالى : « إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ » وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وأما أن السنة واجبة الاتباع كالقرآن الكريم فهو صريح في القرآن أيضاً ، قال تعالى : « وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » ، ومن المعروف أن السنة هي كلام الرسول (ص) وأفعاله وسكوته ، وهي واجبة الاتباع كالقرآن .

غير أنه لا بد أن يثبت أن الرسول هو الذي قال هذا الكلام ، أو فعل هذا الفعل أو سكت عن هذا الكلام ، أو هذا الفعل . وإذا ثبتت السنة صح الاستدلال بها على الأحكام الشرعية وعلى العقائد ، وكانت حجة على أن هذا الثابت بالسنة حكم شرعي أو عقيدة من العقائد ، إلا أن ثبوت السنة ، إما أن يكون ثبوتاً قطعياً كأن يروى بها جمع من تابعي التابعين

عن جَمْعٍ منَ التابعينَ عن جَمْعٍ منَ الصحابةِ عن النبي (ص) ، بشرطٍ أن يكونَ كلُّ جَمْعٍ يتكوَّنُ من عددٍ كافٍ ، بحيثُ يؤمنُ عدمُ تواطئِهِم على الكذبِ ، وهذه هي السَّنَةُ المتواترةُ أو الخبرُ المتواترُ .

ولمّا أن يكونَ ثبوتُ السَّنَةِ ثبوتاً ظنيّاً ، كأن يرويه واحدٌ أو آحادٌ مفرّقون ، تابعو التابعينَ عن واحدٍ أو آحادٍ من التابعينَ عن واحدٍ ، أو أحدٍ من الصحابةِ عن النبي ، وهذا هو حديثُ الآحادِ أو خبرُ الآحادِ ، ومن هنا كانتِ السَّنَةُ من حيثِ الاستدلالُ قسمينِ اثنين ، هما الخبرُ المتواترُ وخبرُ الآحادِ ، أمّا الخبرُ المشهورُ ، وهو الذي يروى بطريقِ الآحادِ عن النبي (ص) ، ثم يشتهرُ في عصرِ التابعينَ أو تابعي التابعينَ ، فإنه من خبرِ الآحادِ وليسَ قِسْماً ثالثاً ، فالسَّنَةُ إمّا التواترُ ، وإمّا الآحادُ ولا ثالثَ لها .

وخبرُ الآحادِ إذا كانَ صحيحاً أو حسناً يُعْتَبَرُ حُجَّةً في الأحكامِ الشرعيّةِ كلّها ، ويحبُّ العملُ بهِ سواءَ كانتِ أحكامٌ عباداتٍ أو معاملاتٍ أو عقوباتٍ . والاستدلالُ بهِ هو الحقُّ ، فإن الاحتجاجَ بخبرِ الآحادِ في الآحادِ في إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ هو الثابتُ . والدليلُ على ذلكَ أن الشرعَ اعتبرَ الشهادةَ في إثباتِ الدعوى ، وهي خبرُ آحادٍ ، وعندئذٍ يمكنُ أن يُقاسَ قبولُ الروايةِ وقبولُ الآحادِ على قبولِ الشهادةِ ، لأنّه ثبتَ بنصِّ القرآنِ الكريمِ أنه يُقضى بشهادةِ شاهدينِ رجلينِ أو رجلٍ وامرأتينِ في الأموالِ ، وبشهادةِ أربعةٍ من الرجالِ في الزنى وبشهادةِ رجلينِ في الحدودِ والقصاصِ .

وقضى رسولُ الله (ص) بشهادةِ شاهدٍ واحدٍ ويمين صاحبِ الحقِّ ، وقبيلَ شهادةِ امرأةٍ واحدةٍ في الرضاعِ ، وهذا كلّهُ خبرُ آحادٍ .

والقضاء إلزامٌ بترجيحِ جانبِ الصّدقِ على جانبِ الكذبِ ، ما دامتِ الشّبهاتُ التي تُجَعَلُ الخبرَ مظنةَ الكذبِ قد اتبعتْ وغيرَ ثابتةٍ . وهذا الإلزامُ ليسَ إلاّ عملاً بخبرِ الآحادِ .

والثابتُ عن الصحابةِ فيما اشتهرَ بينهمُ واستفاضَ عنهمُ ، أنّهمُ كانوا يأخذونَ بخبرِ الآحادِ إذا وثقوا بالرّأوي ، وعلى ذلكَ يكونُ خبرُ الواحدِ حجةً في الأحكامِ الشرعيّةِ .

الاجتماع

وله في اللغة اعتبارانِ : أحدهما : العزمُ على الشيء والنصيمُ عليه . ومنه يُقالُ : أجمَعَ فلانٌ على كذا إذا عزمَ عليه ، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى : « فاجمعوا أمركم » أي اعزموا ، وقوله عليه السلام : « لا صيامَ لمن لم يجمعِ الصيامَ من الليلِ » أي يعزم . وعلى هذا فيصحّ إطلاقُ الإجماعِ على عزمٍ واحدٍ .

الثاني : الاتفاقُ : ومنه يُقالُ : أجمَعَ القومُ على كذا ، إذا اتفقوا عليه ، وعلى هذا ، فاتفاقُ كلُّ جماعةٍ على أمرٍ من الأمورِ ، دينياً كانَ أو دنيوياً ، يُسمّى إجماعاً .

وأما الإجماعُ في اصطلاحِ الأصوليينَ فهو الاتفاقُ على حكمٍ واقعةٍ من الوقائعِ بأنّه حكمٌ شرعيّ ، ولكنّ اختلافَ فيمنَ يكونُ إجماعُهُم دليلاً شرعياً .

فمنهم من قال : إجماعُ أمّةٍ محمدٍ (ص) .

ومنهم من قال : إجماعُ العلماءِ على حكمٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ .

ومنهم من قال : إجماعُ الصحابةِ رضوانُ الله عليهم .

ومنهم مَنْ قال : إجماعُ أهلِ المدينة .

ولكنهم اتفقوا جميعاً على أنَّ الإجماعَ دليلٌ شرعيٌّ لأنَّه يكشفُ عن قولٍ أو إقرارٍ أو فعلٍ قامَ به رسولُ الله (ص) ، فأصبحَ شائعاً بينَ هذه الفئةِ أو الجماعةِ أو الأمةِ جميعها فيما بعد .

وقد اتفقوا على أنَّ الإجماعَ حجةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ به .

وكيفما كانَ الأمرُ فالإجماعُ الذي هو حجةٌ ، هو خصوصُ الإجماعِ الكاشفِ عن وجودِ دليلٍ مُعتبرٍ ، والعبرةُ بذلكَ الدليلِ لا به ، وليسَ للإجماعِ موضوعيةٌ بحيثُ يكونُ حجةً ودليلاً في نفسه مقابلَ الكتابِ والسنةِ كما يشتفُ من تصريحاتِ بعضهم ، ومن هنا إذا كانَ الإجماعُ قد قامَ على حكمٍ على خلافِ القاعدةِ أو الدليلِ فالذي يعولُ عليه هو الدليلُ فلو قامَ على حكمٍ تفتُضيه القاعدةُ أو الدليلُ الذي بأيدينا واحتملَ استنادَ المجمعينِ في ذلكَ إلى القاعدةِ أو الدليلِ سقطَ الإجماعُ عن الحجةِ وصارَ التعويلُ على الدليلِ ، وبعبارةٍ مختصرةٍ الإجماعُ الذي هو حجةٌ هو الذي لا يعلمُ أو يحتملُ مدركه ، ومع معرفةِ المدركِ كانَ التعويلُ عليه لا على الإجماعِ .

القياس والعلة المنصوصة

العلةُ المنصوصةُ هي التي تُذكرُ في لسانِ الدليلِ . علةٌ للحكمِ بحيثُ يُستكشفُ منها أنَّ الحكمَ واردٌ على نفسِ العلةِ والموردِ . وهو جزءٌ من أجزاء تلكَ العلةِ . فإذا قيلَ : الخمرُ حرامٌ ، لأنَّه يُسكرُ ؛ عَلِمْنَا أنَّ حكمَ الحرامِ ثابتٌ لكلِّ مُسكرٍ ، من دونِ التفاتٍ إلى خصوصِ ذاتِ الخمرِ . ولأجلِ ذلكَ تنمُدُّ إلى كلِّ موردٍ حصلتْ فيه العلةُ . وهذا ليسَ منَ القياسِ المُصطلحِ في شيءٍ ؛ لأنَّ القياسَ تسريةُ حكمِ

من موضوع إلى موضوع آخر بُني على الحدس والتظني لا أقل ولا أكثر :
وليس في المقام تعدُّ أو تسرية ؛ وإنما حَكَمْنَا على تحريم كل مسكر
في المثال ، لا من باب التسرية من تحريم الخمر إلى غيره ، بل من باب أن
الحكم ورد على طبيعة المسكر متعدياً إلى بقية المسكرات ، من باب
الانطباق لتلك الكبرى الكلية على صغرياتها الخارجية . سواء كان المسكر
خمرًا أو غيره ؛ وإن كان لا بد من دخول الخمر تحت الحكم . أو
كما أن المورد لا يخصص الوارد ؛ فكل ذلك يستحيل خروج المورد الذي
ذكرت فيه العلة المذكورة ؛ وبعبارة أخرى : إن العلة إذا ذكرت
في مورد دار الحكم مدارها وجوداً وعدمًا . وهذا هو معنى الكلمة المشهورة
إن الحكم يدور مدار العلة وجوداً وعدمًا ؛ فكل مورد توجد فيه العلة
يثبت الحكم . وإذا لم توجد العلة لا يوجد ؛ على العكس تماماً من حكمة
النشرع التي تذكّر في بعض الأدلة بأن الفائدة لذلك الحكم ؛ كما في
قولهم : لا تزوج المرأة في عدتها من الزوج لئلا تختلط المياه . فإن مثل
هذا التعليل لم يكن علة للحكم ، وإلا لدار الحكم مدارها وجوداً
وعدمًا ؛ والحال أن المسلم يفهم أن المرأة العقيم تجب عليها العدة ؛
إذا طلقها زوجها ، وما إلى ذلك من الموارد التي ثبت فيها الحكم في
غير مورد العلة .

القياس

القياس في اللغة التقدير ؛ ومنه يقال : قيسْتُ الأرضَ بالمتر . وقيسْتُ
الثوبَ بالذراع ، أي قدرته ، وهو يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى
الآخر بالمساواة ، فهو نسبة وإضافة بين شيئين ، ولهذا يقال : فلان يقاس
بفلان ولا يقاس بفلان ، أي يساويه ولا يساويه . وأمّا في اصطلاح

الأصوليتين . فالقياسُ هو إلحاقُ أمرٍ بآخرٍ في الحكم الشرعي لاتحادٍ بينهما في العلة ، أي لاتحاديهما في الباعث على الحكم في كل منهما .

فتعاريفُ القياسِ كلها تقتضي وجودَ مُشبهٍ ومُشبهٍ بهٍ ووجهَ شبهٍ . أي يقتضي مقيساً ومقيساً عليه ووجهَ القياسِ .

إنَّ الذي يجعلُ القياسَ موجوداً هو اشتراكُ المقيسِ والمقيسِ عليه في أمرٍ واحدٍ ، أي وجودَ جامعٍ بينهما ، وهذا الأمرُ الواحدُ الجامعُ بينَ المقيسِ والمقيسِ عليه هو الباعثُ على الحكمِ .

وبناءً عليه فلا يدخلُ في القياسِ قياسُ حكمٍ على حكمٍ للتماثلِ بينهما فالقياسُ المعتبرُ هو الذي يرجعُ إلى النصِّ نفسه لا غير . والمرادُ بالقياسِ القياسُ الشرعي لا القياسُ العقلي ، أي القياسُ الذي وجدتَ فيه أمانةٌ من الشرعِ تدلُّ على اعتباره : أي وجدتَ فيه علةً شرعيةً وردَّ بها نصُّ شرعي معيّنٌ .

وأما القياسُ العقلي الذي يفهمه العقلُ من مجمرعِ الشرعِ ، دونَ أنْ يكونَ هناكَ نصٌّ معيّنٌ يدلُّ عليه ، أو الذي يفهمه من قياسِ حكمٍ على حكمٍ لمجردِ التماثلِ عقلاً ، دونَ أنْ يكونَ هناكَ باعثٌ على الحكمِ وردَّ به الشرعُ . فإنَّ ذلكَ كله لا يجوزُ ولا بوجهٍ من الوجوه .

وأما ما قالوه من قياسِ الوكالةِ بأجرةٍ على الاجارة في جعليهما عقداً لازماً ، مع أنَّ الوكالةَ من العقودِ الجائزةِ ، وذلكَ لاشتراكيهما في دفعِ الأجرةِ ، فإنه ليسَ قياسَ حكمٍ على حكمٍ للشبهِ بينَ الوظيفتين . وإنما هو قياسُ حكمٍ على حكمٍ ، لاشتراكيهما في علةِ الحكمِ ، فإنَّ الذي جعلَ الاجارةَ من العقودِ اللازمةِ ، إنما هو الأجرةُ ، فإذا وجدتَ الأجرةُ في الوكالةِ فقدتْ وجبتِ الباعثُ على جعلِ العقدِ لازماً ، فتصيرُ الوكالةُ بالأجرةِ من العقودِ اللازمةِ ، أي أنَّ الوكالةَ على أجرةٍ معينةٍ

بجعل هذه الوكالة من العقود اللازمة قياساً على الإجارة ، لأن الإزام المستأجر بادفع الأجرة والأجير بالقيام بالعمل قد دلّ دلالة التزام على أن عقد الإجار من العقود اللازمة ، فتقاس عليه الوكالة إذا وجد فيها هذا الإزام فهو قياس حُكْم على حُكْمٍ للشبه بين الوظيفتين .

أما ما قالوه في أحكام الغصب من أن على الغاصب ردّ عين المغصوب ما دام قائماً وردّ مثله أو قيمته إذا تلف ، فيقاس على تلف المغصوب تغيير عينه تغييراً يجعله شيئاً آخر غير الأول . كطحن الخنطة المغصوبة . أو صنع قطعة القولاذ شيئاً أو ما شاكل ذلك ، لأنه يشبه التلف في زوال العين الأولى ، فهذا ليس من قياس الحكم وإنما هو من قياس العلة فالتلف علة الردّ فيقاس على هذه العلة كل ما تحقق فيها مما يجعلها علة ، والذي جعلها علة زوال عنها ، فكل ما تزول به العين يُعتبر علة قياساً على التلف ، ولذلك كان تغيير العين علة كالتلف إذ زالت به العين عما كانت عليه . فحكم الغصب ردّ العين المغصوبة عملاً بعمرم قول رسول الله (ص) . « على اليد ما أخذت حتى تؤدّه » فإنه دليل على أنه يجب على الإنسان ردّ ما أخذته يده من مال غيره باعتباره عيناً أو إجارة أو غصباً . ولكن إذا تلفت العين المغصوبة فعلى الغاصب ردّ مثليها أو قيمتها لما روي عن رسول الله (ص) : « من كسر شيئاً فهو له وعليه مثله » ، فهذا دليل على حكم المتلف منه تلف عين المغصوبة والتلف علة لردّ القيمة أو المثل فيكون دليلاً على العلة ومن هنا لا يأتي قياس على حُكْمٍ لمجرد التشابه بين الوظيفتين بل لا بدّ من أن تكون هناك علة دلّ عليها الدليل الشرعي .

هذا هو القياس الشرعي الذي يُعتبر دليلاً شرعياً .

والقياس إنما هو إلحاق فرع بأصل .

أركان القياس

القياسُ يقتضي أركاناً لا يتمّ بدونها وهي :

الفرعُ الذي يُرادُ قياسُهُ .

والأصلُ الذي يُرادُ القياسُ عليه .

والحكمُ الشرعيُّ الخاصُّ بالأصل .

والعلةُ الجامعةُ بينَ الأصلِ والفرعِ .

ومثالهُ تحريمُ الإجارةِ عندَ أذانِ الجمعةِ قياساً على تحريمِ البَيْعِ عندَ

أذانِ الجمعةِ ، لوجودِ العلةِ وهي الإلهاءُ عن صلاةِ الجمعةِ ، فالفرعُ هنا

الإجارةُ ، والأصلُ البَيْعُ .

والحكمُ الشرعيُّ الخاصُّ بالأصلِ التحريمُ الموجودُ في البَيْعِ عندَ أذانِ

الجمعةِ والعلةُ هي الإلهاءُ عن صلاةِ الجمعةِ .

وليسَ حكمُ الفرعِ من أركانِ القياسِ إذِ الحكمُ في الفرعِ متوقفٌ

على صحةِ القياسِ فلو كانَ ركناً منه لتوقفَ على نفسه وهو محالٌ .

وعلى هذا فشروطُ القياسِ لا تخرجُ عن شروطِ هذه الأركانِ فمنها

ما يعودُ إلى الفرعِ ، ومنها ما يعودُ إلى الأصلِ ، ومنها ما يعودُ إلى حكمِ

الأصلِ ، ومنها ما يعودُ إلى العلةِ .

شروط الفرع

الفرعُ هو نفسُ الحكمِ المتنازعِ فيه ، وهو متيقنٌ ، وبشروطٍ فيه

خمسةُ شروطٍ :

١ - أن يكونَ خالياً من معارضٍ راجحٍ يقتضي نقيضَ ما اقتضتهُ

علةُ القياسِ .

٢ - أن تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلّة الأصل . إما في عينها وإما في جنسها .

٣ - أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه .
كوجوب القصاص في النفس .

٤ - أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه .

٥ - أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل .

شروط الأصل

الأصل ما بُني عليه غيره ، أي ما عُرِفَ بنفسه ، من غير افتقار إلى غيره وهو مقيس عليه ، وشروطه ثبوت الحكم فيه ؛ لأن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع فرع عن ثبوته فيه ، ولذلك يشترط في الأصل ثبوت الحكم فيه .

شروط حكم الأصل

يشترط في حكم الأصل خمسة شروط .

١ - أن يكون حكمه فرعاً تابعاً بدليل من الكتاب ، أو السنة أو الإجماع .

٢ - أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناولاً للفرع .

٣ - أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع وإلا فلن يكون أحدهما أصلاً للآخر ولا يكون أحدهما أولى من أخيه .

- ٤ - أن يكون حكم الأصل معتلاً بعلية معينة غير مبتهمة .
 ٥ - أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع .

العلية

العلية شيء من أجله وجده الحكم ، وبعبارة أخرى هي الأمر الباعث على الحكم ، أي الباعث على التشريع لا على القيام بالحكم وإيجاده . ومن هنا وجب أن تكون وصفاً مفهوماً .

والعلية دليل على الحكم ، وعلامة عليه ومعرفة له ، لكنها إلى جانب ذلك هي الأمر الباعث على الحكم . فهي الأمر الذي من أجله شرع الحكم ، ففيها إلى جانب التعريف العلية أي الدلالة على الشيء الذي من أجله شرع الحكم ، ولذلك كانت معقولة النص .

فإذا لم يشتمل النص على علية كان له منطوق ، وكان له مفهوم . وليس له معقول فلا يلحق به غيره مطلقاً ، ولكنه إن كان مشتملاً على علية بأن اقترن الحكم فيه بوصف مفهوم كان له منطوق ومفهوم ومعقول ؛ فيلحق به غيره . فوجود العلية جعل النص يشمل أنواعاً أخرى وأفراداً أخرى من الحوادث لا بمنطوقه ولا بمفهومه بل بطريق إلحاق لا اشتراكهما مع ما جاء فيه من العلية .

والعلية قد تأتي في دليل الحكم فيكون الحكم قد دل عليه الخطاب ودلت عليه العلية التي تضمنتها الخطاب . كقوله تعالى : « مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَمَا لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » ثم قال : « لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ » .

فَالْآيَةُ دَلَّتْ عَلَى الْحُكْمِ . وَهُوَ إِعْطَاءُ الْفَقِيءِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ ، وَلِذَلِكَ
أَعْطَى الرَّسُولُ (ص) ذَلِكَ الْفَقِيءَ الَّذِي نَزَلَتْ فِي حَقِّهِ الْآيَةُ . - وَهُوَ فِي
بَنِي النَّضِيرِ - لِلْمُهَاجِرِينَ فَقَطْ ، وَلَمْ يُعْطَ مِنَ الْأَنْصَارِ سِوَى رَجُلَيْنِ
فَقَطْ بَيْنَهُمَا الْفَقْرُ .

وَكَذَلِكَ الْعِلَّةُ الَّتِي جَاءَتْ فِي الْآيَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى : « كَيْ لَا يَكُونَ
دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » أَيِ كَيْ لَا تَبْقَى الدَّوْلَةُ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ ،
بَلْ تَنْتَقِلَ إِلَى غَيْرِهِمْ ، فَقَدْ دَلَّتْ عَلَى الْحُكْمِ ، وَكَانَتْ هِيَ الْبَاعْثُ
عَلَى تَشْرِيْعِهِ .

الفرق بين السبب والعلة

السَّبْبُ فِي اصطلاحِ الْمُتَشَرِّعِينَ كُلِّ وَصْفٍ ظَاهِرٍ مُنْضَبِطٍ دَلَّ الدَّلِيلُ
السَّمْعِيُّ عَلَى كَوْنِهِ مَعْرِفًا لَوْجُودِ الْحُكْمِ لَا تَشْرِيْعِهِ . كَجَعْلِ زَوَالِ الشَّمْسِ
أَمَارَةً مَعْرِفَةً لَوْجُودِ الصَّلَاةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : « أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ
الشَّمْسِ » وَلَيْسَ بِأَمَارَةٍ لَوْجُوبِ الصَّلَاةِ ، فَالسَّبْبُ إِعْلَامٌ وَمَعْرِفَةٌ
لَوْجُودِ الْحُكْمِ .

أَمَّا الْعِلَّةُ فَهِيَ الشَّيْءُ الَّذِي أَوْجَدَ الْحُكْمَ . فَالْحُكْمُ بِهَا شَرُعٌ وَلَوْلَاهَا لَمَا
كَانَ ، فَهِيَ الْبَاعْثُ عَلَيْهِ ، وَهِيَ عِلَّةُ تَشْرِيْعِهِ لَا سَبْبُ وَجُودِهِ ، وَذَلِكَ
كَالْإِلْهَاءِ عَنِ الصَّلَاةِ الْمُسْتَنْبِطِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : « إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ
يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ » فَإِنَّ الْإِلْهَاءَ قَدْ شَرَعَ مِنْ
أَجْلِهِ الْحُكْمُ ، وَهُوَ تَحْرِيمُ الْبَيْعِ عِنْدَ أَذَانِ الْجُمُعَةِ ، وَلِذَلِكَ كَانَ عِلَّةً
لَا سَبْبًا ، بِخِلَافِ دُلُوكِ الشَّمْسِ ، فَلَيْسَ عِلَّةً ، لِأَنَّ صَلَاةَ الظُّهْرِ لَمْ تَشَرَّعْ
مِنْ أَجْلِهِ ، وَإِنَّمَا كَانَ أَمَارَةً عَلَى وَجُوبِ صَلَاةِ الظُّهْرِ .

الْمَنَاطُ

والمناطُ ما أناطَ الشارعُ بهِ الحكمَ وعَلَّقَهُ عليه ، أي هو المسألة التي ينطبقُ عليها الحكمُ لا دليلُهُ ولا عِلَّتُهُ .

والمناطُ اسمُ مكانِ الإناطة ، والإناطةُ التعليقُ والإلصاقُ ، قال حبيب الطائي : (بلادٌ بها نِطَطَتْ عليَّ تماثمي) وهذا هو معناه اللغوي الذي تفسرُ بهِ . وبناءً على ذلك فإنَّ كلمةَ المناطِ يرادُ بها الشيءُ المتعلقُ بهِ الحكمُ ، فنَاطُ الحكمِ هو الشيءُ الذي عُلِّقَ بهِ . ومعنى نِطَطَ بهِ : جيءَ بالحكمِ له ، فالحُكْمُ مُتَعَلِّقٌ بهِ .

تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ

تَحْقِيقُ الْمَنَاطِ هو النظرُ في واقعِ الشيءِ الذي جاءَ الحكمُ لأجله لمعرفةِ حقيقته ، أي أنَّ الحكمَ الذي جاءَ قد عُرِفَ لدليلِهِ ، وعُرِفَتْ عِلَّتُهُ ولكنَّ هلْ ينطبقُ على هذا الشيءِ بذاته أم لا ؟

فالنظرُ في انطباقِ الحكمِ المعروفِ دليلُهُ وعِلَّتُهُ على جزءٍ منَ الأجزاء . هو تحقيقُ المناطِ .

فالمناطُ هو الواقعُ الذي يُطبقُ عليه الحكمُ الشرعي . فإذا قلتَ الحُمْرُ حرامٌ ، فالحُكْمُ الشرعيُّ هو حرمةُ الحمرةِ .

وتَحْقِيقُ كَوْنِ الشَّرَابِ الْمَعِينِ خُمْراً أمْ ليسَ بخمرٍ يتأتى الحكمُ بعدهُ بأنَّه حرامٌ أو ليسَ بحرامٍ وهذا هو تحقيقُ المناطِ .

وإذا قلتَ المُحَدِّثُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْوُضوءُ لِلصَّلَاةِ ، فإنَّ الحكمَ الشرعيَّ وجوبُ الوضوءِ على المُحَدِّثِ قَبْلَ الدُّخُولِ فِي الصَّلَاةِ ، فتَحْقِيقُ كَوْنِ الشَّخْصِ مُحَدِّثاً أو ليسَ بِمُحَدِّثٍ هو تحقيقُ الْمَنَاطِ .

وعلى هذا يكون تحقيقُ المناط هو إثباتُ الموضوع : خمرةً أو غير خمر ، محدثٌ أم غير محدث . حيث يأتي بعد إثباتِ الموضوع دورُ الحكم الشرعي المتعلق به أم لا .

مقاصد الشريعة الإسلامية

قالَ اللهُ تعالى في بعثة الرسول (ص) « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » وقالَ في شأن القرآن الكريم « وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ » فكانَ الرسول رحمةً ، وكونُ القرآن شفاءً ورحمةً كلُّ ذلك يدلُّ على أنَّ الشريعة جاءت رحمةً للعباد ، إلَّا أنَّ كونَ الشريعة جاءت رحمةً هُوَ النتيجةُ التي ترتبُ على الشريعة وليس الباعثُ على تشريعها ، أي أنَّ الشريعة رحمةٌ للناسِ هو غايةُ الشارعِ التي يهدفُ إليها من تشريعها ، وليس السببُ الذي من أجله شرعت .

« والشفاء والرحمة » هو وصفٌ للشريعة من حيثُ نتيجتُها وليس علةً لتشريعها ، فالصيغةُ لا تدلُّ على التعليلِ ولذلك تنتهي العليةُ وتبقى الآياتُ على مدلوليها من حيثُ إنَّ حكمَةَ اللهِ من تشريعِ الشريعة أن تكون رحمةً .

ولا يقالُ إنَّ هذه الآياتِ قد عرَفْنَا مقصودَ الشارعِ من الشريعة كما عرَفْنَا الآياتُ التي بيَّنت علةَ الشريعة ، ولذلك تكونُ علةً للشريعة ، لا يقالُ ذلك لأنَّ هذه الآياتِ وإنَّ عرَفْنَا قصدَ الشارعِ وهدفه من تشريعِ الشريعة ولكنَّها لم نعرَفْنَا أنَّها الدافعُ له لتشريعها . فهناك فرقٌ بين الغايةِ وبين الدافعِ فالآياتُ عرَفْنَا الغايةَ ولكنَّها لم نعرَفْنَا الدافعَ ، ولا توجدُ

نصوصٌ تدلُّ على الباعث ، أي على الدافع لا من القرآن ولا من السنة ، وإنما هناك نصوصٌ تدلُّ على الغاية من الشريعة ، ومقاصدُ الشريعة هذه هي مقاصدُ الشريعة ككلٍّ وليست هي مقاصدُ كلِّ حكمٍ بعينه ، فإنَّ الدليلَ الذي دلَّ عليها واضحٌ فيه أنَّ الرحمةَ إنما تنتجُ عن الشريعة ككلٍّ لا عن كلِّ حكمٍ بعينه إذ قال : « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً » أي الرسالةُ رحمةٌ ، وقال : « وَكُنْزُلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ » و « مِنْ » هنا للبيانِ أي نزلُ القرآن شفاءٌ ورحمةٌ وليس معناها نزلُ بعضِ القرآن شفاءً ورحمةً ، وبعضُهُ ليس كذلك . ولذلك نجدُ الشارعَ في في الوقت الذي بينَ فيه مقاصدَ الشريعة من حيثُ هي ككلٍّ بينَ مقصدهُ من شرعٍ بعضِ أحكامٍ بعينها .

مقاصدُ كلِّ حكمٍ بعينه

الحجُّ : أنْ يشهدَ الناسُ منافعَ لهم ، قال تعالى « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » .

الخمرُ والميسرُ : حتى لا تحصلَ العداوةُ والبغضاءُ بينَ الناسِ من الخمرِ والميسرِ ، قال تعالى : « إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ » .

الرياحُ : أنها مبشرةٌ بالمطرٍ ، قال تعالى : « وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرَى بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ » .

إنقاذُ موسى من البحرِ : ليكونَ عدوًّا لآلِ فرعونَ ، قال تعالى : « فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا » .

إمدادُ المسامينَ بالملائكة : ليكونَ بشرى لهم ، قالَ تعالى : « وَمَا جَعَلَهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ » .

خلقُ الموت والحياة : لابتلاءِ الناسِ واختبارهم ، قالَ تعالى : « الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » .

الدينُ : ليس المقصودُ منه التضييقُ على الناسِ بل ليظهرهم وبِمِ نِعْمتهُ عليهم ، قالَ تعالى : « مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ حَرَجًا وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ » . مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ .

الصيامُ : فُرُضَ الصَّيَامُ على الناسِ كَيْ تَكُونَ لَدَيْهِمْ إِرَادَةٌ فَيَتَعَدُّوا عَنِْ المحارِمِ ويقومُوا بالواجباتِ أي كَي يَكُونُوا أَتْقِيَاءَ قالَ تعالى : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » .

الصَّلَاةُ : لكي تكونَ الناهيةَ لهم عَنْ الفحشاءِ والمنكرِ ، قالَ تعالى : « إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنْ الفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ » .

تحريمُ نكاحِ المرأةِ على عَمَتِهَا وخَالَتِهَا الخ : كَي لَا يَقْطَعَ النَّاسُ أَرْحَامَهُمْ . قالَ (ص) « لَا تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا وَلَا عَلَى ابْنَةِ أَخِيهَا وَلَا عَلَى ابْنَةِ أَخِيهَا فَإِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ » وهكذا بَيَّنَّ الشَّارِعُ مقصدهُ من كثيرٍ من الأحكامِ ، إِلَّا أَنَّ مقصدهُ الَّذِي بَيَّنَّهُ هُنَا إِنَّمَا هُوَ الْغَايَةُ الَّتِي تَنْتُجُ عَنْ الْحُكْمِ وَلَيْسَ الْبَاعِثُ عَلَى تَشْرِيعِهِ . يَعْنِي أَنَّ حِكْمَتَهُ تَعَالَى مِنْ تَشْرِيعِ هَذَا الْحُكْمِ هُوَ أَنْ يَنْتُجَ عَنْهُ كَذَا لِيَسُنَّ بِطَبَقِهِ .

ومقصودُ الشَّارِعِ مِنْ الْحُكْمِ هُوَ غَيْرُ السَّبَبِ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ شُرِعَ

الحكم ، سواء من حيث الصيغة أو من حيث الواقع لكل منهما . أما الصيغة فإن قوله تعالى « وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ » وقوله في الحج : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » وقوله في خلق الموت والحياة « لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » وما شاكل ذلك لا تدل صيغة آية من هذه الآيات على أن الباعث على الخلق هو الاختبار من قبل الله سبحانه وتعالى ولا أن الباعث على تشريع الحج هو أن يشهد الناس منافع لهم ، ولا أن الباعث على خلق الجن هو عبادتهم لله سبحانه وتعالى ، بل تدل على أن العاقبة التي تحصل من هذا العمل هو كذا ، أي نتيجة العمل هي كذا ، فما في هذه الآيات وأمثاليها ليس باعثاً وإنما هو الغاية أو النتيجة . فالله تعالى يبين أن مقصوده من هذا هو أن تكون عاقبته كذا . وهذا بخلاف الآيات الدالة على الباعث فإن صيغتها تدل على أن ما جاءت به هو الباعث على الحكم والدافع لتشريع ، فقوله تعالى « كيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » وقوله تعالى : « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » وقوله سبحانه وتعالى « لا يؤاخذكم الله في اللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان » فإن كل آية من هذه الآيات تدل صيغتها على أن المذكور فيها هو الباعث على الحكم وليس هو غاية الحكم . فكونه لا يكون متداولاً بين الأغنياء هو سبب تشريع الله لهذا الحكم وليس هو مجرد إخبار الله تعالى عن غايته من تشريع الحكم وكذلك عدم الحرج في أزواج الأدعياء في الآية الأولى وتعقيد الأيمان في الآية الثالثة كل منهما الباعث على تشريع الحكم وليس الغاية ميسرة تشريع .

هذا من حيث صيغة كل آية من الآيات التي جاءت تبين السبب الباعث على تشريع الله لهذا الحكم . أما من حيث الواقع لكل من الغاية والباعث فهو أن الغاية هي حكمة الله وهي النتيجة التي يمكن أن تنتج عن هذا الحكم ،

بخلاف الباعث فإنه ليس النتيجة وإنما هو سبب التشريع ، فهو موجود قبل الحكم ومعه وليس هو نتيجة له . فالله سبحانه وتعالى حين يقول ما يدل على أن غايته من شرع الحكم هي كذا يكون معنى هذا القول بيان مقصده لا بيان سبب تشريعه ، وحين يقول ما يدل على أن سبب تشريع هذا الحكم هو كذا يكون معنى هذا القول بيان الشيء الذي من أجله شرع الحكم ، وهناك فرق كبير بين بيان السبب وبين بيان الغاية .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإنه ليس معنى أن يبين الله حكمته من تشريع حكم ما . هو أن هذه الحكمة أي الغاية لا بد أن تتحقق ، بل قد تتحقق وقد لا تتحقق ، فإذا بين الله سبحانه وتعالى حكمته من تشريع حكم فلا يعني أنه يجب أن يتحقق مقصد الله الكريم من الحكم ، بل معناه فقط أن مقصده من الحكم هو أن يتحقق عنه كذا . ولهذا قد تتحقق حكمة الله تعالى من الحكم وقد لا تتحقق . فمثلاً قوله تعالى : « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ » والمشهد المحسوس أن الألوف من الناس حجوا ولم يشهدوا أي منفعة لهم . وآية الخمر والقمار فإن كثيرين من ندامي الخمر ومن المقامرین لم يوقع الشيطان بينهم العداوة والبغضاء . ويقول الرسول (ص) « صوموا تصحوا » وكثيرون من الناس صاموا ولم يصحوا بل كثير من الناس إذا صام تضررت صحته . وهذا يدل على أن مقصود الله سبحانه وتعالى من أمر يخبر عنه أو حكم يشرعه ليس ضرورياً بأن يتحقق ، بل هو إخبار من الله تعالى عن مقصده هذا ، لا إخبار بأنه يجب أن يتحقق هذا فلا يصح أن يجعل مقصود الشارع هذا باعثاً على الحكم فلا يكون علة له بل هو بيان لحكمة الله سبحانه من الحكم ، ولو جاز أن يكون مقصود الشارع هذا في هذه الآيات باعثاً على الحكم أي علة شرعية لكان إيقاع العداوة والبغضاء هو علة تحريم الخمر والميسر ، فإذا وجدت حرماً وإلا فلا . ولكانت الصحة هي علة الصيام فإذا وجدت

شُرْعَ وإلا فلا ، ولكانَ شهودُ المنافعِ هو علةُ الحججِ فإن وُجِدَتْ وُجِدَ وإلا فلا وهكذا .. وهذا غيرُ صحيحٍ . ولذلك لا يكونُ مقصودُ الشارعِ من الحكمِ أي غايتهُ باعثاً على الحكمِ وإنما هو حكمةُ الله من الحكمِ والنتيجةُ التي تحصلُ من تطبيقه . وعلى ذلك فإن مقاصدَ الله سبحانه من الأحكامِ التي بينَ غايتهُ من تشريعها هي حكمُ الله عزَّ وجلَّ من هذه الأحكامِ وليست عللاً لها ، ولذلك لا يقاسُ عليها ولا يقاسُ على المعاني التي جاءت فيها ، وهي خاصةٌ في كلِّ حكمٍ بعينه ولا تتعداهُ ، وقد تحصلُ وقد لا تحصلُ ، ولا علاقةٌ لها بالعللِ الشرعيةِ ، ولا بالقياسِ ، بل هي حكمةُ الله من الحكمِ .

ومما يجبُ أنْ يُعلَمَ أنَّ حكمةَ الله من الحكمِ هي مقصدهُ هو من تشريعه وغيابتهُ منه ، فلا بدَّ أنْ يبينها الشارعُ نفسه حتى يُعرفَ أنها غايتهُ ، وهي لا تُعتبرُ مقاصدَ شرعيةً حتى يأتي بها نصٌّ شرعيٌّ يأتي به الوحيُّ من عندِ الله تعالى ، إمّا لفظاً ومعنى ، وإما معنى ، والرسولُ (ص) يعبرُ عنه ، فإذا لم يأتِ بها نصٌّ قد جاء بهِ الوحيُّ فلا يجوزُ أنْ تُعتبرَ من المقاصدِ الشرعيةِ أي من حكمِ الله تعالى . لأنَّ معنى كونها مقصودَ الله وحكمتَهُ من الحكمِ أو من الشريعةِ هو أنه تعالى هو الذي قصدَها . ويستحيلُ عقلاً وشرعاً الإطلاعُ على حكمةِ الله إلا إذا أطلعنا الله تعالى عليها بنصٍّ بواسطةِ الوحيِ ، ولذلك يتحتمُ أنْ يأتي بها نصٌّ جاء بهِ الوحيُّ من الله عزَّ وجلَّ .

ومن ذلك كله يبينُ أنَّ المقاصدَ الشرعيةَ أياً كانت هي الغايةُ من تشريعِ الحكمِ ، أي النتيجةُ التي يمكنُ أنْ توجدَ منه ، ومهما يكنُ من أمرِ هذه النتيجةِ فإنها ليست علةً شرعيةً ، وإنما هي إخبارٌ من الله تعالى . فنكونُ من قبيلِ الإخبارِ بأشياءٍ لا بأحكامٍ ، فتأخذُ في التصوُّصِ الشرعيةِ

حكم القصص والأخبار والمواظب والإرشادات ولا يصح أن تكون غير ذلك ، فلا تدخل في التشريع ولا في استنباط الأحكام . . .

الاستدلال

أما معناه ، في اللغة ، فهو استعمال من طلب الدليل ، والطريق المرشيد إلى المطلوب . وأما في اصطلاح الفقهاء ، فإنه يطلق تارة على الدليل سواء كان نصاً أو إجماعاً أو غيره ، وتارة على نوع خاص من أنواع الأدلة فيما ظن أنه دليل صحيح وليس كذلك ، وهو أربعة أنواع :

النوع الأول : شرع لغيرنا لا لنا . أي شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا .

والدليل على ذلك : (١) أن النبي (ص) لما بعث معاذاً إلى اليمن قاضياً سأله : بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجتهد برأيي . ولم يذكر شيئاً من كتب الأنبياء الأولين وسننهم . والنبي عليه السلام أقره على ذلك ودعا له وقال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يبحه الله ورسوله » .

(٢) لو كان النبي عليه السلام متعبداً بشريعة من قبله ، لوجب على النبي مراجعتها وأن لا يتوقف على نزول الوحي في أحكام الوقائع التي لا تخلو الشرائع الماضية منها ، ولوجب أيضاً على الصحابة بعد النبي عليه السلام مراجعتها ، والبحث عنها والسؤال لناقليها عند حدوث الوقائع المختلف فيها فيما بينهم كسألة الحد والعول وحد الشرب وغير ذلك . كمراجعة الأخبار النبوية في ذلك .

وبما أنه لم ينقل شيء من ذلك ، عليم أن شريعة من تقدم لا يتعبد بها إلا من شرعت لهم .

(٣) لو كان متعبداً باتباع شرع من قبله إما في الكل أو البعض ،

لما نُسِبَ شيءٌ من شرعنا إليه على التقدير الأول ، ولا كلَّ الشرع إليه على التقدير الثاني ، كما لا يُنسَبُ شرعه عليه السلام إلى مَنْ هو متعبد بشرعه من أمته ، وهو خلاف الإجماع من المسلمين .

٤) إجماع المسلمين على أن شريعة النبي (ص) ناسخةٌ لشريعة مَنْ تَقَدَّمَ ، فلو كان مُتَعَبِّداً بها لكان مُقَرَّراً لها ومُخْبِيراً عنها لا ناسخاً لها ولا مُشَرَّعاً .

النوع الثاني : مذهب الصحابة ليس من الأدلة الشرعية . اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من المجتهدين إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً .

ويدل على ذلك ثلاثة أمور :

١) قوله تعالى : « فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ » فقد أوجب الردَّ عند الاختلاف إلى الله والرسول ، فالردُّ إلى مذهب الصحابي تركٌ للواجب وهو ممتنع .

٢) اجتمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر ، ولو كان مذهب الصحابة حجة لما كان هذا الإجماع كذلك ، وكان الواجب على كل واحدٍ منهم اتباع الآخر وهو محال .

٣) الصحابي المجتهد مُعَرَّضٌ للخطأ ، وإذا تبيّن للمجتهد التابع خطؤه ، فلا يجوز له متابعتُه على الخطأ ولو كان صحابياً .

النوع الثالث : الاستحسان .

الاستحسان قد يُطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعاني ، وإن كان مستقبلاً عند غيره ، وهو في اللغة استفعال ؛ من الحسن . والخلاف ليس قائماً على ذلك ، لاتفاق الأمة على امتناع حكم المُجْتَهِدِ في شرع الله تعالى بشهوته وهواه من غير دليل شرعي . وإنما الخلاف فيما وراء ذلك .

وقد اختلف أصحابُ أبي حنيفة على تعريفه بعده :
 فمنهم من قال : إنه عبارة عن دليل ينقذُ في نفس المجتهد لا
 يتقدَّر على إظهاره ، لعدم مساعدة العبارة له . ومنهم من قال : إنه
 قطعُ المسألة عن نظائرها لما هو أقوى . الخ . . .

والوجهُ في الكلام عليه أن ما يُتَرَدَّدُ فيه بين أن يكونَ دليلاً محققاً
 أو وهمًا فاسداً ، فلا خلاف في امتناع التمسك به . وإن تحقق أنه
 دليل من الأدلة الشرعية ، فلا نزاع في جواز التمسك به أيضاً . وإنما
 النزاعُ في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن التعبير عنه .

ومنهم من قال : إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس
 أقوى منه . ويخرجُ من الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس
 إلى النص من الكتاب أو السنة أو العادة .

(١) أمّا الكتابُ فكما في قول القائل : مالي صدقة . فإن القياس لزومُ
 التصديق بكلِّ ماله . وقد استحسن تخصيص ذلك بمال الزكاة . كما في
 قوله تعالى : « خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً » .

(٢) وأمّا السنةُ فكاستحسانهم أن لا قضاء على من أكل ناسياً في نهار
 رمضان ، والعدول عن حكم القياس إلى قوله عليه السلام لِمَنْ أَكَلَ
 ناسياً : « الله أطعمَكَ وأسقاكَ » .

(٣) وأمّا العادةُ فكالعدول عن موجب الإجازات في ترك تقدير الماء
 المُستعمل في الحمام وتقدير السكنى فيه ومقادير الأجرة .

النوع الرابع : المصالح المرسلة .

وهي المُعَبَّرُ عنها بالمناسبات المُرسلة . وقد اتفق الفقهاء على امتناع
 التمسك بها وهو الحق ، إلا ما نقل عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه
 يقولُ بها ، مع انكار أصحابه لذلك عنه .

وإذا صحَّ النقلُ عنه ، فالمفروضُ أنه لم يقلْ بذلك في كلِّ مصلحةٍ ، بل فيما كان من المصالحِ الضروريةِ الكليةِ الحاصلةِ قطعاً ، لا فيما كان من المصالحِ غيرِ ضروريٍّ أو كليٍّ أو كان وقوعه غيرَ قطعيٍّ . وذلك كما لو تشرَّسَ الكفارُ بجماعةٍ من المسلمين بحيث لو كَفَقْنَا عنهم لغلِبَ الكفارُ على دارِ الإسلامِ . واستأصلُوا شأفةَ المسلمين ، ولو رمينا الرُّسَّ وقتلناهم لاندَفَعَتِ المفسدةُ عن المسلمين كافةً بالتأكيد ، ولكن يلزَمُ من ذلك قتلُ مسلمٍ لا جريمةَ له ، فالقتلُ وإن كان مناسباً في هذه الصورة ، والمصلحةُ ضروريةٌ كليةً قطعياً ، ولكن لم يظهر من الشارعِ اعتبارُها ، ولا الغاؤها في صورةٍ من الصورِ .

ومثل قول رسول الله (ص) : « البيّنةُ على المدعي واليمينُ على مَنْ أنكر » ، يرون أنه لو ادعى أحدٌ على آخرَ مالاً وعجزَ عن الإثبات ، وطلبَ تحليفَ المدعى عليه اليمين ، فلمهم لا يُوجبون تحليفَ المدعى عليه ، إلا إذا كان بينه وبين المدعي علاقةٌ حتى لا يتجرَّأ السفهاء على الفضلاء فيدفعوهم إلى المحاكم بدعاوى كاذبة .

القاعدة الكلية

هي الحكمُ الكليُّ (المنطبقُ على جزئياته) .

أما كونها حكماً فلائها مستنبطة من خطاب الشارع ، فهي مدلولُ ذلك الخطابِ نفسه ، وأما كونه كلياً فلائنه لم يُنسبْ إلى لفظٍ من ألفاظِ العموم ، حتى يُقالَ عن القاعدةِ إنها حكمٌ عامٌ كقوله تعالى : « وأحلَّ اللهُ البيعَ » فإنه مُنطبقٌ على جميعِ أنواعِ البيعِ ، فهو حكمٌ عامٌ ، أو كقوله تعالى : « حرَّمتُ عليكم الميتةَ » ينطبقُ على كلِّ ميتةٍ فهو حكمٌ عامٌ ،

بل القاعدةُ هي الحكم الكلي الذي يكونُ قاعدةً كليةً وهو نسبةُ حكمٍ إلى لفظٍ مِنَ الألفاظِ الكليةِ ولذلك قيل عنه : كليٌّ .

وبناءً على ذلك يكونُ كلُّ حكمٍ داخل تحت مدلولِ هذا اللفظ جزئياً من جزئيات الحكم الكلي لا فرداً من أفرادهِ كقاعدة « الوسيلة إلى الحرام حرامٌ » وقاعدة « ما لا يتم الواجبُ إلا به فهو واجبٌ » ففي هذه القواعد لم يُنسب الحكمُ الشرعيُّ — وهو الحرمةُ — إلى لفظٍ عامٍ مثل « الميتة » حرامٌ » بل إلى قاعدة كلية .

ومثله البيعُ مباحٌ وإنما نُسِبَ إلى لفظٍ كليٍّ .

والقواعد الكليةُ تُستنبطُ من النصِّ الشرعيِّ كاستنباط أيِّ حكمٍ شرعيٍّ سواءً بسواء ، كان ذلك من دليل واحد ، أو من عدة أدلة ، إلا أن الدليلَ فيها يتضمَّنُ معنىً بمثابة العلةِ ، أو يتضمَّنُ علةً ، وهذا هو الذي يجعلُهُ مُنطَبِهاً على جميعِ جزئياته كقاعدة « الوسيلةُ إلى الحرامِ حرامٌ » .

فلإذا لوحِظتْ أدلتُها تبيَّنَ أن الدليلَ يدلُّ على الحكم ويدلُّ على شيءٍ آخرَ مُرتَّبٍ عليه أو ناتج عنه ، فيظهرُ حينئذٍ أنه بمثابة العلةِ فقوله تعالى — مثلاً — « تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ » فالفاءُ في « يسبوا » أفادتْ أن سبهم لله ناشئٌ عن سبكم ما يعبدون من دُونِ اللَّهِ ، فأفادتْ هذا المعنى جملةً « ما يسبب » مسببةً الله ، وهي حرام . فكأنها كانت علةً ، فالنهيُّ عن مسببةِ الذين كفَرُوا هو دليلُ الحكم ، وقد دلَّ إلى جانب دلالتِهِ على الحكم ، على شيءٍ آخرَ مُرتَّبٍ عليه حين قال « فیسبوا الله » فاستنبطتْ من هذه الآية قاعدةً « الوسيلةُ إلى الحرامِ حرامٌ » .

قاعدة الاستصحاب

المراد بالاستصحاب إستصحاب الحال ، وقد عرّفه علماء الأصول بأنه عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول أي هو ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته فيما مضى . فكل أمر ثبت وجوده ثم طرأ الشك في علمه فالأصل ببقائه ، فمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد الدخول عليها أنه وجدها ثيباً لم يصدق إلا ببينة . لأن الأصل وجود البكارة لأنها ثابتة من حين نشأتها ، فوجودها بكرأ يستصحب ويحكم بأنها بكر في الزمن الحاضر .

وهو في جميع الأمور استصحاب الأصل . حتى يقوم الدليل على خلافه والاستصحاب ليس دليلاً شرعياً ، وإلا لاحتاج إثباته إلى حجة قطعية ولم تقم عليه حجة قطعية وإنما قاعدة شرعية ، أي حكم شرعي فيكفي الدليل الظني .

والدليل على أن الاستصحاب قاعدة شرعية ثلاثة أمور :

١ - أن الرسول (ص) قال : « نحن نحكم بالظاهر » . فإنه وإن كان على صيغة الخبر ، لكن المراد به الأمر ، فكأنه قال : احكموا بالظاهر . والأمر بالظاهر ما ثبت من حكم في الزمن الماضي سواء كان الوجود أو العدم . وسواء كان الحل أو الحرمة ، فإن هذا هو الظاهر منه وذلك مما لا خلاف عليه .

فالحكم يجب أن يكون بهذا الظاهر ، فإذا ادعى خلاف الظاهر ، فلا بد من دليل يدل على هذا الادعاء ، وإلا بقي ما كان عليه الشيء في الزمن الماضي محل الحكم ، أي يبقى ما عليه الظاهر محل الحكم بالحديث .

٢ - إن الإجماع منعقد على أن الإنسان ، إن شك في وجود الطهارة

ابتداء . لا تجوزُ لهُ الصلاةُ ، ولو شكَّ في بقائها جازتُ . وهذا هو عينُ الاستصحابِ ، إذ قد استُصْحِبَ عدمُ الطهارةِ الثابتةِ في الابتداء قطعاً . فقطعتُ هذه الحالُ الشكَّ بإيجادها وعدمه ، واستصحبَتُ حالةُ الطهارةِ الثابتِ وجودُها قطعاً ، فقطعتُ هذه الحالةُ الشكَّ بإزالتها وبقائها .

وهذا يعني استصحابَ الحالِ . فاستنبطَ من ذلكَ أنَّ ما كانَ ثابتاً قطعاً لأمرٍ يحكمُ بثبوتهِ لهُ حتى يقومَ الدليلُ على خلافهِ . لأنَّ الحكمَ الذي جرى الإجماعُ عليه يدلُّ على ذلك .

٣ - إذا ما ثبتَ في الزمانِ الأوَّلِ وجودُ أمرٍ أو عدمه ، ولم يظهرْ زوالهُ لا قطعاً ولا ظناً ، فيلزمُ بالضرورةِ أن يحصلَ الظنُّ ببقائهِ كما كانَ والعملُ بالظنِّ واجبٌ .

فما تحقَّقَ وجودُهُ أو عدمُهُ في حالةٍ من الأحوالِ يستلزمُ ظنَّ بقاءهِ . والظنُّ حجةٌ متبعيةٌ في الشرعياتِ إذ الأحكامُ الشرعيةُ مبنيةٌ على غلبةِ الظنِّ ، وهذه القاعدةُ حكمٌ شرعيٌّ ، فيكفي فيها غلبةُ الظنِّ . وعليه فإنَّ ما ثبتَ ولم يظهرْ زوالهُ ظنُّ بقاؤه .

قاعدة الضرر

قاعدة الضرر تشملُ أمرين :

(١) أحدهما : أن يكونَ الشيءُ ضاراً ، ولم يردِّ في خطابِ الشارعِ ما يدلُّ على طلبِ فعلِهِ ، أو طلبِ تركِهِ أو التخييرِ فيه ، فيكونُ كونهُ ضاراً دليلاً على تحريمِهِ ، لأنَّ الشارعَ حرَّمَ الضررَ ، وقاعدتهُ (الأصلُ في المضارِّ التحريمُ) .

(٢) ثانيهما : أن يكونَ الشارعُ قد أباحَ الشيءَ العامَّ ، ولكن وجدَ في

أحد أفراد ذلك المباح ضرراً ، فيكون كون ذلك الفرد ضاراً أو مؤدياً إلى ضررٍ دليلاً على تحريمه ، لأن الشارع حرّم الفرد من أفراد المباح ، إذا كان ذلك الفرد ضاراً ، أو مؤدياً إلى ضررٍ ، وقاعدته « كل فرد من أفراد المباح إذا كان ضاراً أو مؤدياً إلى ضررٍ حرّم ذلك الفرد وظل الأمر مباحاً » .

أمّا بالنسبة للقاعدة الأولى فالدليل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » وقال : « من ضارّ الله به ومن شاقّ شاقّ الله عليه » . وهذه الأحاديث دليل على أن القاعدة : « الأصل في المضار هي من القواعد الشرعية » .

وأمّا بالنسبة للقاعدة الثانية فإنّ دليلها حديث « لا تشربوا من مائها شيئاً ولا تتوضأوا منه للصلاة ، وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه الإبل ولا تأكلوا منه شيئاً ولا يخرجن أحد منكم الليلة إلا ومعه صاحبه » ، فوجود الضرر في بئر ثمود حرّم ماءه فقط ، ولكن كل الماء مباح ووجود الضرر في خروج الشخص منفرداً في تلك الليلة ، ومن ذلك المكان حرّم خروجه منفرداً في الليلة نفسها . ولكن ظلّ خروج الشخص منفرداً مباحاً في بقية الأماكن .

وجود الضرر ، إذاً ، لم يحرم ما أباحه الشرع ، وإنما وجود الضرر في ماء معين أو ليلة معينة يحرم ما حرّم فقط ، ولكن يظل الأمر مباحاً بالنسبة للبقية سواء كان فعلاً أو شيئاً .

هذا إذا كان الفرد المباح مضرّاً ، أمّا إذا كان يؤدي إلى ضررٍ فالدليل عليه ما روي أنّ رسول الله (ص) أقام بتبوك بضعة عشرة ليلة لم يجاوزها ثمّ انصرف إلى المدينة ، وكان في الطريق ما يخرج من وشل يروي الرّاكب والراكبين والثلاثة بوادي يقال له : « وادي المشقق » ، فقال رسول الله

(ص) : « من سَبَقَنَا إلى ذلك الوادي فلا يَسْتَقِينْ مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى نَأْتِيَهُ » ،
فَسَبَقَهُ إِلَيْهِ نَفَرٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ فَاسْتَقَوْا مَا فِيهِ ، فَلَمَّا أَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) وَقَفَ عَلَيْهِ ، فَلَمْ يَرَفِهِ شَيْئاً ، فَقَالَ : (مَنْ سَبَقَنَا إِلَى الْمَاءِ هَذَا ؟) .
فَقِيلَ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَلَانَ وَفَلَانَ . فَقَالَ : (أَوْ لَمْ أَفْهَمُهُمْ أَنْ لَا يَسْتَقُوا مِنْهُ شَيْئاً حَتَّى آتِيَهُ ؟) ثُمَّ لَعَنَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَدَعَا عَلَيْهِمْ (فَبَيَّنَ هَذَا الْحَدِيثُ حَرَّمَ الرَّسُولُ شُرْبَ ذَلِكَ الْمَاءِ الْقَلِيلِ ، لِأَنَّهُ يُؤَدِّي إِلَى ظُلْمِ الْجَيْشِ . فَالِاسْتِقَاءُ مِنَ الْمَاءِ مَبَاحٌ وَالِاسْتِقَاءُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ فِي ذَلِكَ الْوَادِي لَيْسَ فِيهِ ضَرَرٌ . وَلَكِنْ الْاسْتِقَاءُ مِنْهُ قَبْلَ حُضُورِ الرَّسُولِ وَتَقْسِيمِهِ بَيْنَ الْجَيْشِ أَدَّى إِلَى حَرَمَانِ الْجَيْشِ ، أَيْ إِلَى ضَرَرٍ .

الاصطلاح والتقدير والعرف

الاصطلاح هو اتفاق جماعة على إطلاق اسم معين على شيء معين ،
ومن ذلك اللغات والاصطلاحات الخاصة ، كاصطلاح أهل النحو وأهل
الطبيعات أو اصطلاح قرية أو قطر أو ما شاكل ذلك .

التقدير : هو التقديرات التي يتواضع الناس على اعتبارها كالأسعار والأجور
ومقدار النفقات والمهور وما شاكل ذلك .

العرف : العرف في اللغة بمعنى المعرفة ، وبمعنى الشيء المعروف أي
المألوف ، المستحسن ومنه قوله تعالى : « خُذِ الْعَقْلَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ » :
أي بالجميل من الأفعال ، ويطلق العرف ويراد به العادة المنتشرة بين
جماعة معينة . والعرف في الأعمال لا في الألفاظ ولا في التقديرات للأشياء .

المقارن والترجيح

إذا تعارضت الأدلة ولم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فإن هذا يقال له التعادل . وإن كان لبعض الأدلة مزية على البعض الآخر يقال له الترجيح . والترجيح في اللغة التمييز والتغليب وفي اصطلاح الأصوليين تقوية أحد الدليلين على الآخر ليُعمل به .

والترجيح يختص بالأدلة الظنية ، أي بخبر الآحاد ولا يقع في القطعيات وقوله (ص) الذي يدل على الترجيح : « ألا أخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم . فقال : « أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد » ، فإنه معارض لقوله (ص) : « ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد » فيحمل الأول على حق الله تعالى ، والثاني على حق الإنسان .

الدليل الثاني للحد ترجيح على الدليل المثبت له ، فإذا وجد دليلان أحدهما ينفي الحد ، والآخر يثبت بوضوح ، يرجح الدليل الثاني ، والدليل على ذلك ثلاثة أمور :

- ١ - قوله عليه الصلاة والسلام : « ادرأوا الحدود بالشبهات » ..
- ٢ - إن الحد ضرر والرسول عليه السلام يقول : « لا ضرر ولا ضرار .
- ٣ - قوله (ص) « لئن بخطيء في العفو خير من أن بخطيء في العقوبة » .

كألف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الحلق

وهذه المقاصد تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) ضرورة .

(٢) حاجية .

(٣) تحسينية .

فالأولى لا بدّ منها في قيامِ مصالحِ الدينِ الضروريةِ ، وإذا فقِدَتْ لم تستقيمْ مصالحُ الدينِ والدنيا ومجموعُ الضرورياتِ ثمانية وهي :

حفظ الدين ، حدُّ المرتدِّ ، والنفس ، عقوبة قتلِ العمدِ ، والنسل ، حدُّ الزنى ، والمال ، حدُّ السرقة ، والعقل ، حدُّ شاربِ الخمر ، الكرامة الإنسانية ، حدُّ القذف ، والمحافظة على الدولة ، حدُّ أهلِ البغي ، والمحافظة على الأمن ، حدُّ قطاعِ الطرقِ .

الحاجيات

الحاجياتُ ما يُفتَقَرُ إليه في رفعِ الضيقِ المؤدّي في الغالبِ إلى الحرَجِ والمشقةِ اللاحقةِ بفوتِ المطلوبِ ، وهي جاريةٌ في العباداتِ والعباداتِ والمعاملاتِ والجناياتِ .

والرخصُ المخففةُ بالنسبةِ إلى حقوقِ المشقةِ والمرضِ والسفرِ في العباداتِ وإباحةِ الصيدِ والتمتعِ بالطيباتِ مما هو حلالٌ في العاداتِ .

والقراضِ والمساقاةُ والسَّلَمُ في المعاملاتِ .

والحكمُ بالقسامةِ وضربِ الدبةِ على العاقلةِ في الجناياتِ .

التحسينات

ومعناها الأخذُ بما يليقُ من محاسنِ العاداتِ ، وتجنّبُ الأحوالِ المذنّسةِ التي تأتلفُها العقولُ الراجحةُ ، ويجمعُ ذلكَ قسمُ مكارمِ الأخلاقِ ، وهي

جاريةً في العبادات والعادات والمعاملات والجنابات . ففي العبادات ، كإزالة النجاسة ، والطهارات كلها ، وستر العورة ، والتقرب بالتوافل والخيرات من الصدقات والقربات . وفي العادات ، كآداب الأكل والشرب ومجانبة الماء كليل النجاسة والمستخبات والإسراف والإقتار . وفي المعاملات ، كالمنع في بيع النجاسات وفضل الماء والكلام .

وفي الجنابات ، كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد .

إن الشريعة لا تدل على المصالح ، وإنما كانت المصالح غاية قصدها الشارع من تشريع الشريعة ككل . أما بالنسبة لكل حكم بعينه فقد يحقق وقد لا يحقق ، وقد يتحقق من التمسك به وحده ضرر للمسلم يشاهد عبثاً ، فمثلاً في مجتمع رأسمالي كالمجتمع في البلاد الإسلامية في هذه الأيام يشاهد أن الربا وهو حرام بالنص القطعي صار جزءاً من حياة البلاد الاقتصادية ، والمالية والتجارية . فأى تاجر أو صانع لا يتعامل بالربا في معاملاته يصبى ضرر اقتصادي في تجارته وفي جميع معاملاته فيتحمل في سبيل تمسكه بدينه خسائر فادحة ويكون كالفابض على الجمر ، فأين المصلحة في هذه الحالة وهو حكم شرعي ، مع أنه لا خلاف في أن نتيجة الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد ، ولكن هذا لا يعني أنه نتيجة كل حكم من أحكامها .

وفرق بين كون الشريعة دالة على المصالح ، وبين كون المصالح غاية من تشريع الشريعة .

والشريعة تدل على أفكار وأحكام ، بغض النظر عن كونها لمصالح العباد أم لا .

فالشريعة دلت مثلاً على أن البيع حلال ، والربا حرام ، والجهاد فرض وصدق التطوع مندوب ، وإضاعة المال مكروه ، وما شاكل ذلك . ولم تدل على أن عقد المعاهدات مصلحة وأن الكذب مفسدة أو ما شاكل ذلك .

إنها تدل على الحكم ولا تدل على المصلحة أو عديمها ، ولا يجوز جعل المصلحة أو المفسدة محل اعتبار في دلالة التشريع على الحكم .



اخفاق القيادتين الفكريتين
 في حل مشاكل العالم
 بالرغم مما يبدو من مظاهر تفوق القيادتين الفكريتين
 الرأسمالية والشيوعية
 وبالرغم مما لديهم من القوى المادية المستغلة
 في البر والبحر والجو .
 يمكننا أن نجد ما بينهما من مخفيتان في حل مشاكل
 العالم وتحقيق الطمأنينة للناس ،
 وذلك بسبب نظريتهما الى الكون والانسان والحياة .
 تلك النظرة المادية التي لم تقم على العقل واليقين
 تخالف فطرة الانسان
 بعكس القيادة الفكرية الاسلامية
 التي كانت نظريتها الى الكون والانسان والحياة
 قائمة على العقل ، ومُتفهمة مع فطرة الانسان ،
 وكانت بذلك المبدأ الوحيد
 الذي يملك بين جميع المبادئ فكرة كلية صحيحة عن الوجود كله .
 وهو المبدأ الاسلامي
 وقد اثبتت عن عقيدة الاسلام
 انظمرته التي لم ينهض العالم الاسلامي الا على اساسها ،
 ولن يحصل استقرار في العالم الابها .
 فهذه الانظمة
 ليست رأسمالية ولا ديمقراطية ولا اشتراكية ولا شيوعية
 وانما هي
 انظمة اسلامية عالمية
 جاءت
 لسعادة العالم كله

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى :

« وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ، وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ، فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَم أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ . »

وَقَالَ تَعَالَى :

« فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَخَشَوِ اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيَّائِي ثَمَنًا قَلِيلًا . وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ . »

وهذه لمحة موجزة عن نظام الحكم في الإسلام

الحاكم

من أهمّ الأبحاث المتعلقة بالحكم وأولها وألزمها بياناً معرفة مَنْ الذي يرجع له إصدار الحكم ، أي مَنْ هو الحاكم لأنّ على معرفته يتوقف معرفة الحكم ونوعه . وليس المراد بالحكم هنا صاحب السلطان . بل المراد بالحكم مَنْ يملك إصدار الحكم على الأفعال والأشياء . لأنّ ما في الوجود من المحسوسات لا يخرج عن كونه أفعالا للإنسان أو أشياء ليست من صنع الإنسان ، ولما كان الإنسان بوصفه يحيا في هذا الكون هو موضع البحث ، وكان إصدار الحكم متعلقاً به ومن أجله . فإنه لا بدّ من الحكم على أفعال الإنسان وعلى الأشياء المتعلقة بها ، فمن هو الذي له وحده أن يصدر الحكم على ذلك ؟ هل هو الله أم الإنسان نفسه ؟ وبعبارة أخرى هل هو الشرع أم العقل ؟ لأنّ الذي يعرفنا أنّ هذا هو حكم الله هو الشرع ، والذي يجعل الإنسان يحكم هو العقل ، فمن الذي يحكم إذا ؟

أمّا موضوع إصدار الحكم على الأفعال والأشياء فهو الحسن والقبح لأنّ المقصود من إصدار الحكم هو تعيين موقف الإنسان تجاه الفعل هل يفعله أم يتركه أم يختار بين تركه وفعله ؟ وتعيين موقفه تجاه الأشياء المتعلقة بها أفعاله هل يأخذها أم يتركها أم يختار بين الأخذ والترك ؟ وكلّ هذا متوقف على نظرته للشيء هل هو حسن أم قبيح أم ليس بالحسن ولا بالقبيح ؟ ولهذا كان موضوع الحكم المطلوب هو الحسن والقبح ، فهل الحكم بالحسن والقبح هو للعقل أم للشرع ؟ إذ لا ثالث لهما في إصدار هذا الحكم .

والجوابُ على ذلك هو أنَّ الحكمَ على الأفعالِ والأشياءِ إمَّا أن يكونَ من ناحيةٍ واقعِها ما هو ؟ وإمَّا من ناحيةٍ ملاءمتِها لطبعِ الإنسانِ وميولهِ الفطريةِ ومنافرتِها لها ، وإمَّا من ناحيةٍ المدحِ على فعلِها والذمِّ على تركِها أي من ناحيةِ الثوابِ والعقابِ . فيكونُ حكمُ الإنسانِ على الأشياءِ يتمثلُ بثلاثِ جهاتٍ :

- (١) مِن حَيْثُ واقِعُها ما هو ؟
- (٢) مِن حَيْثُ ملاءمَتُها لطبعِ الإنسانِ ومنافرتُها له .
- (٣) مِن حَيْثُ الثَّوابُ والعقابُ أو المدحُ والذمُّ .

فأمَّا الحكمُ على الأشياءِ من ناحيةٍ واقعِها ومن جهةٍ ملاءمتِها للطبعِ ومنافرتِها له . فلا شكَّ أنَّ ذلكَ كُلَّهُ إنمَّا هو للإنسانِ نفسه أي هو للعقلِ لا للشرعِ ، فالعقلُ هو الَّذي يحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ في هاتينِ الناحيتينِ ولا يحكمُ الشرعُ في أيٍّ منهما ، إذ لا دخلَ للشرعِ فيهما . وذلكَ مثلُ : العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ . فإنَّ واقعِهما ظاهرٌ منه الكمالُ والنقصُ . ومثلُ : إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركُهُ يهلكُ قبيحٌ ، فإنَّ الطبعَ يميلُ لإسعافِ المشرفِ على الهلاكِ ، فهذا وما شاكلهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطريتهِ وهو يشعرُ به ويدركُهُ ، ولذلكَ كانَ إصدارُ الحكمِ على الأفعالِ والأشياءِ من هاتينِ الجهتينِ هو للإنسانِ . فالحاكمُ فيهما هو الإنسانُ . أما الحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ من ناحيةِ المدحِ أو الذمِّ في الدنيا ، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرةِ فلا شكَّ أنَّه لله وحدهُ وليس للإنسانِ أي هو للشرعِ ، وليس للعقلِ ، وذلكَ كحُسنِ الإيمانِ وقبحِ الكفرِ وحسنِ الطاعةِ وقبحِ المعصيةِ وهكذا . والعقلُ هو لإحساسِ وواقعٍ ومعلوماتٍ سابقةٍ ودماعٍ . فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوماتِ العقلِ فإذا لم يحسَّ الإنسانُ بالشَّيءِ لا يمكنُ لعقله أن يُصدرَ حكمًا عليه لأنَّ العقلَ مقيّدٌ بحكمه على الأشياءِ

بكونها محسوسة ويستحيل عليه اصدار حكم على غير المحسوسات ، وكون الظلم مما يُمدح أو يُذم ليس مما يحسه الانسان لأنه ليس شيئاً يُحس . فلا يمكن أن يُعقل ، أي لا يمكن للعقل اصدار حكم عليه وهو أي مدح الظلم أو ذمه وإن كان يشعر الانسان بفطرته بالنفرة منه أو الميل له ولكن الشعور وحده لا ينفع في اصدار العقل حكمه على الشيء بل لا بد من الحس . ولذلك لا يمكن للعقل أن يصدر حكمه على الفعل او على الشيء بالحسن أو القبح ، ومن هنا لا يجوز للعقل أن يصدر حكمه على الأفعال أو الأشياء بالمدح أو الذم لأنه لا يتأتى له اصدار هذا الحكم ويستحيل عليه ذلك . ولا يجوز أن يجعل اصدار الحكم بالمدح والذم لميول الانسان الفطرية لأن هذه الميول تُصدر الحكم بالمدح على ما يوافقها وبالذم على ما يخالفها . وقد يكون ما يوافقها مما يُذم كالزنا والواط والاسترقاق وقد يكون ما يخالفها مما يُمدح كقتال الأعداء والصبر على المكاره وقول الحق في حالات تحقير الأذى البليغ .

ولذلك كان جعل الحكم للميول والأهواء خطأ محضاً لأنه يجعل الحكم خاطئاً مغالفاً للواقع ، علاوة على أنه يكون الحكم بالمدح والذم حسب الهوى والشهوات ولهذا لا يجوز أن يجعل للانسان اصدار الحكم بالمدح والذم ، فيكون الذي يصدر حكمه بالمدح والذم هو الله سبحانه وتعالى وليس الانسان ، وهو الشرع وليس العقل . وأيضاً فإنه لو ترك للانسان أن يحكم على الأفعال والأشياء بالمدح والذم لاختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وليس في مقدور الانسان أن يحكم عليها حكماً ثابتاً والمشهد المحسوس أن الانسان يحكم على أشياء أنها حسنة اليوم ثم يحكم العكس غداً . ويكون قد حكم على أشياء أنها قبيحة ثم يعود فيحكم عليها نفسها أنها حسنة . وبذلك يختلف الحكم على الشيء الواحد ولا يكون حكماً

ثابتاً فيحصلُ الخطأُ في الحكمِ ، ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقلِ ولا للإنسانِ الحكمُ بالمدحِ والذمِّ . وعليه فلا بدَّ أن يكونَ الحاكمُ على أفعالِ العبادِ وعلى الأشياءِ المتعلقة بها من حيثُ المدحُ والذمُّ هو الله سبحانه وتعالى وليس الإنسانُ ، أي يكونُ الشرعُ وليس العقلُ ، هذا من حيثُ الدليلُ العقليُّ على الحسنِ والقبحِ . أما من حيثُ الدليلُ الشرعيُّ فإنَّ الشرعَ التزمَ التحسينَ والتصحيحَ لأمره باتِّباعِ الرسولِ (ص) وذمُّ الهوى ، ولذلك كان من المقطوعِ به شرعاً أن الحسنَ ما حسنه الشرعُ والقبيحُ ما قبحه الشرعُ من حيثُ الذمِّ والمدحُ ، والحكمُ على الأفعالِ والأشياءِ بالمدحِ والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الإنسانِ منها . فهو بالنسبةِ للأشياءِ يبينُ هل يجوزُ له أخذُها أو يحرمُ عليه ، ولا يتصورُ غيرَ ذلك من حيثِ الواقعِ . وبالنسبةِ لأفعالِ الإنسانِ هل يطلبُ منه أن يقومَ بها أو يطلبُ منه أن يتركها أو يخيَّرُ بينَ الفعلِ والتركِ . ولما كان هذا الحكمُ من هذه الجهةِ لا يكونُ إلا للشرعِ لذلك يجبُ أن تكونَ أحكامُ أفعالِ الإنسانِ وأحكامُ الأشياءِ المتعلقة بها راجعةً للشرعِ لا للعقلِ .

الشرعية الإسلامية

لا تقعُ واقعةٌ ولا نظراً مشكلةٌ ولا تحدثُ حادثةٌ إلا ولها حكمٌ . فقد أحاطتِ الشريعةُ الإسلاميةُ بجميعِ أفعالِ الإنسانِ إحاطةً تامةً شاملةً ، فلم يبقَ شيءٌ في الماضي ولا بعرضٍ شيءٌ في الحاضر ولا يحدثُ شيءٌ في المستقبلِ إلا وله حكمٌ في الشريعةِ الإسلامية . قالَ الله تعالى « وتزلزلنا عليك الكتابَ نبياً لكلِّ شيءٍ » وقالَ تعالى « اليومَ أكملتُ لكم دينكم » فالشريعةُ لم تهملْ شيئاً من أفعالِ العبادِ مهما كان ، فهي إما أن تُنصَّبَ دليلاً له بنصٍّ من القرآنِ والحديثِ . وإما أن تضع أمارَةً في القرآنِ

والحديث تنبّه المكلف على مقصدها فيه وعلى الباعث على تشريعه لأجل
 ان ينطبق على كل ما فيه تلك الامارة او هذا الباعث . ولا يمكن شرعاً ان
 يوجد فعل للعبد ليس له دليل او اشارة تدل على حكمه لعموم قوله
 « تبياناً لكل شيء » وللنص الصريح بأن الله قد أكمل هذا الدين فإذا
 زعم أحد أن بعض الوقائع خالية من الحكم الشرعي فإنه يعني أن هناك
 شيئاً لم يبينه الكتاب وأن هذه الشريعة لم يكملها الله تعالى بدليل وجود فعل
 لم يذكر حكمه فهي شريعة ناقصة . هذا الزعم معارض لنص القرآن .
 ولذلك يكون زعماً باطلاً حتى لو وجدت أحاديث عن الرسول (ص)
 تتضمن هذا المعنى أي وجود بعض أفعال العباد لم تأت الشريعة بحكم
 له فإن مثل هذه الأحاديث تُردّ دراية لمعارضتها لنص القرآن القطعي الثبوت
 والدلالة لأن آية « نبياناً لكل شيء » وآية « أكملت لكل دينكم » قطعية
 الثبوت . قطعية الدلالة ، فأَيّ خبرٍ آحادٍ يعارضها برّد دراية ولهذا لا يحق
 لمسلم بعد التفقه في هاتين الآيتين القطعيتين ان يقول بوجود واقعة واحدة
 من أفعال الانسان لم يبين الشرع لها محلّ حكم ولا بوجه من الوجوه .

الخلاف

الخلافة هي رئاسة عامة للمسلمين جميعاً في الدنيا لإقامة أحكام الشريعة
 الإسلامية وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم ، وهي عينها الأمامة ،
 فالإمامة والخلافة بمعنى واحد وإقامة خليفة فرض على المسلمين كافة
 في جميع اقطار العالم والقيام به كالقيام بأيّ فرض من الفروض التي
 فرضها الله على المسلمين والتقصير في القيام به معصية من اكبر المعاصي
 يعذب الله عليها أشدّ العذاب .

والدليل على وجوب إقامة الخليفة على المسلمين كافة ، السنّة والاجماع

أما السنة فقد رُوِيَ عن رسول الله (ص) أنه قال « من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » وعن ابن عباس عن رسول الله (ص) قال : « من كره من أمير شيئا فليصبر عليه فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرا فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية » . وأما اجتماع الصحابة فإنهم اجتمعوا على لزوم إقامة خليفة لرسول الله (ص) . بعد موته واجتمعوا على إقامة خليفة لأبي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي بعد وفاة كلٍ منهم . فالصحابة كلُّهم اجتمعوا طوال حياتهم على وجوب نصب الخليفة ومع اختلافهم على الشخص الذي ينتخب خليفة فإنهم لم يختلفوا مطلقاً على إقامة خليفة . على أن إقامة وتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية في جميع شؤون الحياة الدنيا والأخرى فرض على المسلمين بالتكليف القطعي الثبوت ، القطعي الدلالة ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بحاكم ذي سلطان أي بخليفة للمسلمين .

الخليفة الزماني

الخليفة هو الذي ينوب عن الأمة في السلطان ، وفي تنفيذ الشرع . والطريقة التي ينصب فيها الخليفة يجب أن تمر في ثلاث مراحل :

(١) يحدّد الأعضاء المسلمون في مجلس الشورى المرشحين لهذا المنصب ، ثم تعلن أسماؤهم ، ويطلب من الأمة انتخاب واحدٍ منهم .

(٢) تعلن نتيجة الانتخاب لمن نال أكثر الأصوات .

(٣) يبادر المسلمون جميعاً لمبايعة من نال أكثرية الأصوات ، ويصبح خليفة ويقسم على العمل بكتاب الله وسنة رسوله ، ولا يجوز أن تبقى الأمة ثلاثة أيام بدون انتخاب خليفة .

نظام الحكم في الإسلام

يقومُ نظامُ الحكمِ في الإسلامِ على أربعِ قواعدٍ :

- ١ - السيادةُ للشرعِ .
 - ٢ - السلطانُ للأمةِ .
 - ٣ - نصبُ خليفةٍ واحدٍ « فرض على المسلمين » .
 - ٤ - للخليفةِ وحدهُ حقُّ تبني الأحكامِ الشرعيةِ .
- ويكونُ الحكمُ مركزيّاً والإدارةُ لامركزيةً .

كما أنَّ جهازَ الدولةِ يقومُ على سبعةِ أركانٍ :

- ١ - الخليفةُ .
- ٢ - معاونونُ .
- ٣ - الولاةُ .
- ٤ - القضاةُ .
- ٥ - الجيشُ .
- ٦ - الجهازُ الإداريُّ .
- ٧ - مجلسُ الشورى .

مجلسُ الشورى

مجلسُ الشورى : يتكوّنُ ممّنْ يمثلونَ الناسَ في الرأي ، ليكونوا
مستشاري الخليفة ، والمعضو في مجلسِ الشورى يُنتخبُ انتخاباً ، ولا يجوزُ
أنْ يعيّنَ تعييناً .

ويحقّ لكلّ من يحملُ التابعيةَ ، إذا كان بالفاً عاقلاً أن يكونَ عضواً في مجلسِ الشورى ، وفي إنتخابِ أعضائه ، سواء كان مسلماً أو غيرَ مسلم ، رجلاً أم امرأة .

صلاحياتُ مجلسِ الشورى تتلخّصُ بأربعةِ أمورٍ :

أولاً : أن يكونَ رأيه ملزماً في السياسة الداخلية كالـتعليم والصحة والاقتصاد والحكم ونحوها ، ولا يكونَ رأيه ملزماً في السياسة الخارجية والمالية والجيش . كما يحقُّ له مناقشةُ الأعمال التي تحصلُ في الدولة والمحاسبة عليها جميعها ، ورأيه ملزِمٌ إن لم يخالفِ الشرعَ .

ثانياً : لمجلسِ الشورى حقُّ إظهارِ عدمِ الرضى من الولاةِ او معاونيهِ ويكونَ رأيه ملزماً ، وعلى الخليفة عزلُهم في الحال .

ثالثاً : لمجلسِ الشورى الحقُّ في مناقشةِ الأحكام المستجدة التي يريدُ الخليفة أن يبتناها ، ولكن رأيه في هذه الحالة غيرُ ملزم .

رابعاً : لمجلسِ الشورى حقُّ حصرِ المرشحين للخلافة ، ورأيه في ذلك ملزِمٌ .

صلاحياتُ الخليفة

هو الذي يجعلُ الأحكامَ الشرعية نافذةً بعدَ تَبَيُّنها ، وهو المسؤولُ عن سياسة الدولة ، ويتولى قيادةَ الجيش ، وعقدَ المعاهدات وتعيينَ السفراء والمعاونين والولاة وعزلُهم ، وهم جميعاً مسؤولون أمامه ، كما أنهم مسؤولون أمام مجلسِ الشورى .

وهو الذي يُعينُ ويعزلُ قاضي القضاة ومدبري النواير وقواد الجيش وأمرأه ألبيتة ، وهم جميعاً مسؤولون أمامه ، وليسوا مسؤولين أمام مجلسِ الشورى .

وهو الذي يتولى وضع ميزانية الدولة « وترتيبها » ، وجعلها نافذة ،
دون رجوع إلى مجلس الشورى .

وليس للخلافة مدة محدودة ، فما دام الخليفة حافظاً على الشرع منفذاً
لأحكامه يبقى ، وإن خالف الشرع أو عجز عن القيام بشؤون الدولة
وجب عزله حالاً ، ويصبح المسلمون في حل من بيعته . ومحكمة
المظالم هي التي تقرر ذلك .

المعاونون والهيئة التنفيذية

يُعين الخليفة معاونين له ليتحملوا مسؤولية الحكم ، وهم
الهيئة التنفيذية ، ويشترط فيهم أن يكونوا رجالاً بالغين عاقلين مسلمين
عدولاً . ولا يُخصص كل معاون بدائرة من الدوائر ، ويقسم خاص
من الأعمال ، ولا يباشرون الأمور الإدارية . ويكون إشرافها بمجموعها
على الجهاز الإداري .

البحساز الإداري الإدارة تكون لامركزية

ويُعين لكل مصلحة من مصالح الدولة مدير يتولى إدارتها ، ويكون
مسؤولاً عنها مباشرة . وهؤلاء المدراء صلاحية تعيين موظفي دوائرهم
وتفويضهم وتأديبهم وعزلهم ، ضمن الأنظمة الإدارية ؛ وهؤلاء الموظفون
مسؤولون أمام مدير دوائرتهم .

ولكل من يحمل التابعية وتتوفر فيه الكفاية ، رجلاً كان أو امرأة ،

مسلماً أو غير مسلم . أن يُعيّنَ وظيفة مدير لإدارة في الجهاز الإداري ، وأن يكون موظفاً فيه .

كما أن سياسة الجهاز الإداري يجب أن تقوم على البساطة في النظام والإسراع في إنجاز الأعمال والكفاية فيمن يتولون الإدارة .

الولاية

تُقسّم البلاد التي تحكمها الدولة إلى وحدات ، وتسمى كل وحدة ولاية ، والولاية تُقسّم إلى وحدات تسمى كل وحدة منها عمالة ، ويسمى كل من يتولى الولاية والياً ، ومن يتولى العمالة عاملاً .

صلاحية الوالي

لوالى صلاحية الحكم والإشراف على أعمال الدوائر في ولايته نيابة عن الخليفة ، ما عدا المالية والقضاء والجيش ، وله حق إصدار الأوامر للشرطة لتنفيذها . ويكون في كل ولاية مجلسٌ مُنتخبٌ من أهلها يرأسه الوالي ، وتكون لهذا المجلس صلاحية المشاركة في الرأي وفي الشؤون الإدارية لا في شؤون الحكم .

كما أنه يشترط فيمن يُعين والياً أن يكون رجلاً مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً .

القضاء

يُعيّن الخليفة قاضياً للقضاء من الرجال المسلمين العدول من أهل الفقه ، ولقاضي القضاء صلاحية تعيين القضاء وتأديبهم وعزلهم .

أما باقي موظفي المحاكم فمرتبطون بمدير الدائرة التي تتولى إدارة شؤون المحاكم .

والقضاة ثلاثة أقسام :

قسم للفصل في الخصومات بين الناس في المعاملات والعقوبات من المسلمين العلول الفقهاء .

وقسم للفصل في مخالفات الأمور التي تضر حق الجماعة وتحتاج إلى سرعة الفصل والتفويض العاجل بشرط أن يكون عدلاً من أهل الفقه ؛ يسمى « المحتسب » .

والقسم الثالث لرفع النزاع الواقع بين الناس والدولة أو أحد موظفيها ، وللإفصل في معنى نص من نصوص التشريع ، وفي شرعية مواد الدستور ودستورية القوانين وشرعيتها . ويشتراط أن يكون من الرجال المسلمين العلول ومن أهل الفقه والاجتهاد ، ويسمى قضاة المظالم .

ولا يحق للخليفة ، ولا لقاضي القضاة ، عزل أي قاض من قضاة محكمة المظالم ، وعزله من صلاحية محكمة المظالم نفسها تقررته حسب الشرع بحكم شرعي .

الجيش

الجهاد فرض على المسلمين ، والتجنيد ، للتدريب عليه ، إجباري .

الجيش قسماً

قسم احتياطي : ويمثله جميع القادرين على حمل السلاح .
وقسم دائم في الجندية ، تُخصَّصُ لهم رواتبُ ، كالموظفين ، من ميزانية الدولة . والقوة المسلحة قوة واحدة هي الجيش ، وتختار منها فرق خاصة وتُنظَّمُ تنظيمًا خاصاً ، هي الشرطة .

صلاحية الشرطة

يُعهد للشرطة حفظ النظام والإشراف على الأمن الداخلي ، والقيام بجميع النواحي التنفيذية .

• • •

كان الرسول (ص) يُرْسِلُ الولاة من امثل من دخلوا في الإسلام ، وكان يأمرهم بتلقين الدين للذين أسلموا ، وبأخذ الصدقات منهم ، ثم يسند إلى الوالي في كثير من الأحيان جباية الأموال ، ويأمره ان يبشر الناس بالخير ، ويعلمهم القرآن ، ويفقههم في الدين ، ويوصيه ان يلين للناس في الحق ويشدد عليهم في الظلم ، وأن يأخذ خمس الأموال وما كتب على المسلمين في الصدقات . وان من اسلم إسلاماً خالصاً من نفسه ودان بدين الإسلام فانه من المؤمنين ، له مثل ما لهم وعليه مثل ما عليهم ، ومن كان على نصرانيته او يهوديته فانه لا يفتن عنها . وما قاله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن : « انك تقدم على قوم اهل كتاب ، فليكن اول ما تدعوهم إليه عبادة الله تعالى ، فاذا عرّفوا الله تعالى فاخبرهم ان الله تعالى فرض عليهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم ، وترد على فقرائهم . فان هم أطاعوا لذلك

فخذ منهم . وتوقّ كرائم أموالهم ، وانتقِ دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب .

وكان (ص) يكشفُ عن حالِ الولاةِ والعمال ، ويسمع ما ينقل إليه من أخبارهم . وقد عزل العلاء بن الحضرمي عامله على البحرين لأن وقد عبد قيس شكاه . وكان (ص) يستوفي الحساب من العمال ، ويحاسبهم على المستخرج والمصروف . وقد استعمل رجلاً على الزكاة فلما رجع حاسبه ، فقال : هذا لكم ! وهذا أهدي لي ، فقال النبي : ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي : أفلا قعد في بيت أبيه وأمه ، فننظر أهدى إليه أم لا ، وقال من استعملنا على عمل ورزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول . وشكا أهل اليمن من تطويل معاذ في الصلاة فزجره وقال : من أمّ في الناس فليخف . وكان (ص) يولي قضاءً يقضون بين الناس كما أنه كان يعنى بالمظالم فقد وجه راشد بن عبد الله اميراً على القضاء والمظالم وجعل له صلاحية النظر في قضايا المظالم .

وكان (ص) يديرُ مصالح الناس ويعين كتاباً لإدارة هذه المصالح ، وكانوا بمقامٍ مديري النواثر ، فكان علي بن أبي طالب (ع) كاتب العهود إذا عاهد ، والصلح إذا صالح ؛ وكان الحارث بن عوف المري على خاتمه ، وكان معيق بن أبي فاطمة كاتباً على الغنائم ، وكان حذيفة بن اليمان يكتب خرص ثمار الحجاز ، وكان الزبير بن العوام يكتب أموال الصدقات . وكان المغيرة بن شعبة يكتب المدائن والمعاملات ، وكان شرحبيل بن حسنه يكتب التوقيعات إلى الملوك ، وكان يعين لكل مصلحة من المصالح كاتباً ، أي مديراً ، مهما تعددت هذه المصالح . وكان (ص) كثير المشاورة لأصحابه ، وما انفك عن استشارة أهل الرأي والبصيرة ، ومن

شهد لهم بالعقل والفضل ، وابانوا عن قوة إيمان ، وتفان في بث دعوة الإسلام ، وكانوا سبعة عن الأنصار ، وسبعة عن المهاجرين ، منهم حمزة وعلي وجعفر وأبو بكر وعمر وابن مسعود وسلمان وعمار وحذيفة وابو ذر والمقداد وبلال ، وهؤلاء كانوا بمثابة مجلس الشورى . ثم كان له معاونون ، وكان (ص) يقوم بأعمال رئيس الدولة منذ أن وصل إلى المدينة حتى وفاته . وقد أجمع الصحابة ، من بعده ، على إقامة رئيس للدولة ، يكون خليفة للرسول . وهكذا أقام الرسول جهاز الدولة كاملاً في حياته ، وتبعه الخلفاء الراشدون على السنتن ذاته ...

الإسلام يساوي بين جميع المواطنين

يرى الإسلام أن الذين يحكمهم هم وحنة انسانية بغض النظر عن الطائفة والجنس ، فلا يشترط فيهم إلا التابعية ، لا توجد في الإسلام الأقليات ، بل جميع الناس ، باعتبار إنساني هم رعايا ما داموا يحملون التابعية ، وكلهم يتمتع بالحقوق التي قررها الشرع ، سواء أكان مسلماً أو غير مسلم ، وكل من لا يحمل التابعية يحرم من هذه الحقوق ولو كان مسلماً .

هذا من حيث الحكم ورعاية الشؤون . أما من حيث تطبيق احكام الإسلام فانه يأخذ بالناحية التشريعية القانونية لا الناحية الروحية ، ذاك أن الاسلام ينظر للنظام المطبق عليهم باعتبار تشريعي قانوني ، لا باعتبار ديني روحي .

فالذين يعتنقون الإسلام يكون اعتناقهم له واعتقادهم به هو الذي يلزمهم بجميع احكامه ، لأن التسليم بالعقيدة تسليم بجميع

الأحكام المنبثقة عنها ، فكان اعتقادهم ملزماً لهم بجميع ما أتت به هذه العقيدة إلزاماً حتمياً .

ثم إن الاسلام جعل المسلمين يجتهدون في استنباط الأحكام ، وبطبيعة تفاوت الأفهام حصل الاختلاف في فهم الأفكار المتعلقة بالعقائد وفي كيفية الاستنباط ، وفي الأحكام والآراء المستنبطة ، فادى ذلك إلى وجود الفرق والمذاهب . وقد حث الرسول (ص) على الاجتهاد وبين ان الحاكم إذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد وإذا أصاب فله أجران اثنان .

فتح الاسلام إذاً باب الاجتهاد ، ولذلك لم يكن عجباً ان يكون هنالك اهل السنة والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية ، ولم يكن غريباً ان يكون هنالك الجعفرية والشافعية والزيدية والحنفية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المذاهب الإسلامية . وجميع هذه الفرق والمذاهب الإسلامية تعتنق عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية ، وجميع هؤلاء مخاطبون باتباع أوامر الله واجتناب نواهيه ، ومأمورون باتباع الحكم الشرعي لا اتباع مذهب معين .

أما المذهب فهو معين للحكم الشرعي يقلده غير المجتهد حين لا يستطيع الاجتهاد . هو يأخذ هذا الحكم بالاجتهاد إن كان قادراً عليه ، وبالاتباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد . وعلى ذلك فإن جميع الفرق والمذاهب التي تعتقد العقيدة الإسلامية تطبق على أتباعها أحكام الإسلام .

وعلى الدولة ألا تتعرض لهذه الفرق الإسلامية ، ولا لاتبـاع المذاهب الفقهية . ما دامت لا تخرج عن عقيدة الإسلام . والمسلمون مطالبون بجميع أحكام الإسلام ، إلا أن هذه الأحكام منها ما هو قطعي ليس فيه إلا رأي واحد كتحريم الربا ووجوب الزكاة ، وكون الصلوات المفروضة خمساً ، وما شاكل .

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ وآراء قد اختلف المسلمون في فهمها . فهمها كلُّ مجتهدٍ بخلاف فهم الآخر ، مثل صفات الخليفة وإجارة الأرض ، وتوزيع الإرث وغير ذلك ، فهذه الأحكامُ المختلفُ فيها يتبنّى الخليفة رأياً منها فتصبح طاعته واجبةً على الجميع .

ولكن العبادات لا يتبنّى الخليفة منها شيئاً لأنّ تبنيه في العبادات يجعلُ المشقةَ على المسلمين في عباداتهم ، ولذلك لا يأمر برأيٍ معيّن في العقائد مطلقاً ، ما دامت العقيدة التي يعتقدونها إسلامية ، ولا يأمر بحكمٍ معيّن في العبادات ما عدا الزكاة . ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية ، وفيما عدا ذلك يتبنّى في جميع المعاملات ، كالإجارة والبيع والنفقة والشركة الخ ..

وفي العقوبات جميعها من حدودٍ وعزير .

نعم ، ان الخليفة ينفذ أحكامَ العبادات فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطرَ في رمضانَ ، كما ينفذُ سائرَ الأحكامِ سواءً بسواء ، وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة ، لأن وجوب الصلاة ليس مجالَ اجتهادٍ ولا يعتبر تبنيّاً وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع . ويتبنّى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يلزم الناسَ بالعمل به ، هذا بالنسبة للمسلمين .

وأما غير المسلمين ، فيتركون وما يعتقدون وما يعبدون ، فيسيرون فسي أمور الزواج والطلاق حسب أديانهم ، وتعين الدولة لهم قاضياً منهم ، ينظر في خصوصاتهم في محاكم الدولة . أما المطاعم والملبوسات فإنهم يعاملون بشأنها حسب أحكام دينهم ضمن النظام العام . وأما المعاملات والعقوباتُ فتنفذُ على المسلمين وغير المسلمين سواءً بسواء ، من غير تمييز أو تفريق على اختلاف أديانهم واجناسهم ومذاهبهم ، فهم جميعاً مكلفون باتباع الاحكام والعمل بها . غير أنّ تكليفهمُ بذلك إنما هو من ناحيةٍ تشريعية قانونية ،

لا من ناحية دينية روحية ، فلا يجبرون على الاعتقاد بها ، لانهم لا يجبرون على الإسلام ، قال تعالى « لا إكراه في الدين » ونهى الرسول (ص) عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم .

السياسة الحربية في الإسلام

السياسة الحربية هي رعاية شؤون الحرب على وضع من شأنه أن يجعل النصر للمسلمين والخذلان لأعدائهم . وتبرز فيها الناحية العملية الآتية :
وقد أجاز فيها الشرع أشياء حرمها في غيرها وحرّم فيها أشياء أجازها في غيرها . فقد أجاز فيها الكذب مع العدو مع أنه حرام معه في غير الحرب . وحرّم اللّين مع الجيش مع أنه مستحب في غير الحرب . وهكذا جعلت السياسة الحربية اعتبارات خاصة منها ما يتعلق بمعاملة العدو ، ومنها ما يتعلق بالأعمال الحربية نفسها ، ومنها ما يتعلق بالجيش الإسلامي ، ومنها ما يتعلق بغير ذلك .

فمما يتعلق بمعاملة العدو . جعل الإسلام للخليفة والمسلمين أن يفعلوا بالعدو مثل ما من شأنه أن يفعل العدو بهم ، وأن يستباحوا من العدو مثل ما يستباحه العدو منهم ، ولو كان من المحرمات . قال الله تعالى « وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خيراً للصابرين » . وقد روي أن سبب نزول هذه الآية أن المشركين مثلوا بالمسلمين يوم أحد : بقروا بطونهم وشرموا آفاتهم ، وما تركوا أحداً إلا مثلوا به إلا حنظلة بن الراهب . فوقف الرسول (ص) على حمزة وقد مثل به فرأى منظراً أساءه فقال : « أما والذي أحلف به إن أظفرني الله بهم لأمثلنّ بسعين مكانك » فزلت هذه الآية . فالآية نزلت في الحرب وهي وإن كانت نهت عن الزيادة عن المثل ولكنها صريحة

في إباحة أن يعاقب المسلمون بمثل ما عوقبوا به ، ومع أن التمثيل حرام ، ووردت الأخبار بالنهاي عنه ، إلا أن هذا النهي إنما يكون إذا لم يمثل العدو يقتل المسلمين ، إلا فإن للمسلمين أن يفعلوه إذا كان العدو يمثل في قتلهم . ومثل ذلك الغدر ونقض العهد فإنه إن فعله العدو أو خيف منه أن يفعله جاز للمسلمين أن يفعلوه . قال تعالى « وإما تخافن من قوم خيانة » فأنبذ إليهم على سواء « وعلى هذا فإن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو قبل أن يستعملها العدو معهم ، لأن الدول كلها تستبيع استعمال الأسلحة النووية في الحرب مع أن الأسلحة النووية بتحريم استعمالها في الإسلام لأنها تهلك البشر ، والجهاد هو لإحياء البشر بالإسلام لا لإفناء الانسانية ، ومما يتعلق بالأعمال الحربية حرق الأشجار أو قطعها أو إتلاف أطعمة الأعداء وزرعهم وتخريب دورهم . قال تعالى « ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين » وقد أحرق الرسل (ص) نخل بني النضير مع تحققه بأنه سيؤول له . أما ما روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لأمير جيش بعثه إلى الشام : لا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لماكلة ولا تحرقن نخلاً ، وقد أقره الصحابة جميعاً ولا يخالف له ، فإن ذلك هو الأصل في الحرب وهو عدم تخريب العمر وعدم قطع الشجر ، ولكن إذا رأى الخليفة أو قائد الجيش أن كسب المعركة يقضي بذلك جاز في السياسة الحربية التخريب ولو كان محرماً . قال الله تعالى « لا يظأون موطئاً يغيض الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح » . وهذا الكلام عام في كل شيء ، ولم يرد ما يخص هذه الآية بالذات ، لا آية ولا حديث فنبقى على عمومها .

ومما يتعلق بالجيش الإسلامي يحق للإمام أو لأمير الجيش أن يمنع من الذهاب للمعركة المنافقين أو الفساق أو المنخلين والمرجفين ومن شاكلهم لقوله تعالى « ولكن كره الله أنبعاثهم فنبطهم وقيل اقعدوا

مع القاعدين لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالاً ولأوضحوا خلائكم يبعثونكم الفتنة . مع أن الجيش الإسلامي لا يمنع من الاشتراك به فاسق ولا منافق ولكن إذا اقتضت السياسة الحربية منعة من الذهاب للمعركة أو من القيام بعمل معين أو من تولي أمر معين فإنه يجوز للخليفة ولأمير الجيش أن يفعل ذلك ، ومما يتعلق في غير معاملة العدو . وغير أعمال الحرب ، وغير الجيش الإسلامي ما حصل مع الرسول (ص) في رجوعه من غزوة بني المصطلق ، فإنه رجع بالمسلمين بسرعة فائقة وكان يمشي على أكثر قوة يستطيعها حتى وصل المدينة وقد أنهك التعب الجيش مع أن الحكم هو الرفق بالجيش ، فمن جابر قال : « كان الرسول (ص) يتخلف في المسير فيزجي الضعيف ويردف ويدعو لهم ، إلا أن السياسة الحربية بالنسبة لما كان من عبدالله بن أبي سلول من إيقاع الفتنة بين المسلمين المهاجرين والانصار اقتضت عدم السير بسير أضعف الجيش والسير بسير اقواهم ، حتى لا يترك مجالاً للحديث أو المناقشة .

وهكذا نقضي السياسة الحربية أن يقوم الإمام بأعمال تقتضيها دعاية شؤون الحرب لكسب المعركة وخذلان العدو والانتصار عليه . إلا أن هذا كله مفيد إذا لم يرد نص على عمل معين : فاذا ورد نص خاص فإنه لا يجوز أن يفعل ذلك العمل بحجة السياسة الحربية لأن السياسة الحربية عامة إلا أن يرد نص في أمر يستثني من العموم فيتبع النص فيما خصص به .

روى احمد عن صفوان بن عسال قال : بعثنا رسول الله (ع) في سرية فقال « سيروا باسم الله وقاتلوا في سبيل الله ، قاتلوا من كفر بالله ، ولا تمثلوا ولا تغدروا ، ولا تقتلوا وليداً » . وروى أنه وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي (ص) فنهى رسول الله (ص) عن قتل النساء

والصبيان . وقال رسول الله (ص) : « لا تقتلوا الذرية في الحرب . فقالوا يا رسول الله أو ليس هم أولاد المشركين ، قال : أوليس خياركم أولاد المشركين ، وعن أنس أن رسول الله (ص) قال « انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة » . ولا تغلوا ، وضموا غنائمكم وأصلحوا إن الله يحب المحسنين » . وقد وردت النصوص على أنه يجوز أن تفعل هذه الأمور جميعها وأن يضرب المدافع والقنابل من بعيد وأن يقتل الصبيان والنساء إذا لم يمكن الوصول إلى الأعداء إلا بقتلهم لاختلاطهم بهم . عن الصعب قال : « سألت رسول الله (ص) عن أولاد المشركين أقتلهم معهم قال : نعم » . وروى عن رسول الله (ص) أنه نصب المنجنيق على أهل الطائف . والمنجنيق حين يضرب به لا يميز بين المرأة والرجل والطفل والشيخ الكبير إلى غير ذلك فدل على أن الأسلحة الثقيلة كالمدافع والقنابل يجوز استعمالها في الحرب وكذلك إذا لم يمكن الوصول إلى الأعداء إلا بوطء أو بقتل الذرية والنساء ، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم . أمّا فعل كل من هذه الأمور وحده في غير المنجنيق وفي غير حالة عدم امكانية التمييز بين الأعداء الذين نحاربهم ففيه تفصيل حسب ما ورد في النصوص . اما الصبيان فيحرم قتلهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين ، وكذلك الأجير الذي يكون مع القوم مجبراً لأنه من المستضعفين وذلك لورود التهي عن قتلهاما بشكل قاطع ولم يعلل بأي علة . وأما النساء فإنه ينظر فيها ، فإن كانت المرأة تحارب جاز قتلها ، وإن لم تكن تحارب لم يحز قتلها . وروى عن رسول الله (ص) أنه مرّ بامرأة مقتولة يوم حنين فقال : من قتل هذه ؟ فقال رجل أنا يا رسول الله غنمتها فأردفتها خلفي فلما رأته الهزيمة فبنا أهوت إلى قائم سيفي لقتلني فقتلتها ، فلم ينكر عليه الرسول (ص) . وبذلك يتبين ان المرأة إذا قاتلت جاز قتلها واما الشيخ الفاني فإنه إذ كان فانياً لم يبق فيه نفع للكفار ولا

مضرة على المسلمين فلا يجوز قتله للنهي عن قتله . وأما إذا كان العكس فيجوز قتله . وذلك لما روي عن سمرة أن النبي (ص) قال « اقتلوا شيوخ المشركين » فهذه الأمور التي ورد بها النص وما عدا ذلك فإنه يجوز . ولا يستفزع أي عمل يفعله المسلمون بعدوهم ما دام هذا العمل حصل في حالة الحرب سواء أكان هذا العمل حلالاً أم حراماً في غير الحرب . ولا يستثنى من ذلك إلا الفعل الذي ورد النص في النهي عنه في الحرب صراحة .

الكذب في الحرب

الكذب كله حرام قطعاً بنص القرآن القطعي وتحريمه من الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة . قال تعالى : « لعنة الله على الكاذبين » ولكن ورد نص استثنى من تحريم الكذب أشياء معينة حصرها وحددها فلا يجوز تعدّيها لما روي عن الرسول (ص) قال : « يا أيها الناس ما يحملكم أن تتابعوا على الكذب كتتابع الفراش في النار . الكذب كله على ابن آدم حرام إلا في ثلاث خصال : رجل كذب على امرأته ليرضيها : ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة ، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما » فهذه الثلاث من المستثنيات من تحريم الكذب بنص صحيح . فلا يحل أن يقع الكذب في غيرها إذ لا يستثنى من عموم النص إلا ما خصه الدليل . وكلمة « في الحرب » الواردة في الحديث ليس لها إلا معنى واحد وهو حالة الحرب الفعلية . فلا يجوز الكذب في غير حالة الحرب مطلقاً . وأما ما صح عن النبي (ص) من أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها ، فلما المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهره كأن يريد أن يغزو جهة المشرق فيسأل عن أمر في جهة الجنوب ويتجهز للسفر فيظن من يراه ويسمعه أنه يريد جهة

الجنوب . وإما أنه يصرّح بإرادته الجنوب ومراده 'المشرق' فلم يحصل ، فلا يكون على هذا إخباراً بخلاف الواقع وإنما هو من قبيل التورية ، علاوة على أنه داخل في حالة الحرب الفعلية ، لأنه ذهاب إلى المعركة لمحاربة العدو فعلاً ، وهو من الخدعة الواردة في قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام « الحرب خدعة » .

وأما ما روي عن جابر أن رسول الله (ص) قال « من لكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله » ، قال محمد بن مسلمة : أنجب أن اقتله يا رسول الله ؟ قال نعم ، قال : فائذن لي فأقول ، قال : قد فعلت ، قال : فأتاه فقال : إن محمداً قد عنانا وسألنا الصدقة ونكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره ولم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله ، فإنه أيضاً في حالة الحرب . وإنه وإن كانت ألفاظ الحديث نصت على أن الألفاظ التي قالها محمد بن مسلمة صدق وليس بكذب وإنما هو تعريض ولكن رسول الله (ص) أذن له أن يقول كل شيء . ويدخل فيه الأذن في الكذب تصريحاً وتلويحاً ، وهو داخل في حالة الحرب . ومن حديث أنس في قصة الحجاج بن علاط في استئذانه الرسول (ص) أن يقول عنه ما شاء في استخلاص ماله من أهل مكة وأذن له الرسول (ص) ، وإخباره لأهل مكة أن أهل خيبر هزموا المسلمين ، فإنه يدخل كذلك في حالة الحرب . إذ جواز الكذب لا يقتصر على المعركة ولا على المحاربين بل يجوز للمسلمين أن يكذبوا على الكفار أعدائهم إذا كانوا في حالة حرب فعلية معهم .

التجسس

التجسس هو تفحص الأخبار ، يقال في اللغة جسّ الأخبار وتجسسها تفحص عنها ، ومنه الجاسوس . فإذا تفحص الشخص الأخبار فقد تجسسها

سواء تفحص الأخبار الظاهرة أو المخفية ، فلا يشترط في تفحص الأخبار أن تكون مخفية حتى يكون تجسساً ، بل التجسس هو تفحص الأخبار ما يخفى منها وما يظهر أي الأسرار وغير الأسرار .

أما من يتبع الأخبار ليجمعها وينشرها على الناس كمراسلي الجرائد ووكالات الأنباء فلا يكون جاسوساً بل يكون مراسلاً ، إلا أن يكون عمله التجسس واتخذ مراسلة الجرائد والوكالات وسيلة . ففي هذه الحال يكون جاسوساً لا لكونه مراسلاً يتبع الأخبار ، بل لكون عمله هو التجسس ، واتخذ المراسلة وسيلة للتغطية كما هي الحال مع كثير من المراسلين ، ولا سيما الأعداء الحربيين منهم . وأما موظفو دائرة التحري والمكتب الثاني ، ومن شاكلهم ممن يتفحص الأخبار فانهم جواسيس لأن طبيعة عملهم تتعلق بالتجسس .

هذا هو واقع التجسس وواقع الجاسوس ، أما حكم التجسس فإنه يختلف باختلاف من يتجسس عليهم . فإن كان التجسس على المواطنين الذين هم رعايا الدولة الإسلامية فحرام ولا يجوز ، وإذا كان التجسس على الأعداء الحربيين سواء أكانوا حربيين حقيقة أو حكماً ، فإنه جائز للمسلمين وواجب على الخليفة ، أما كون التجسس على المواطنين حراماً فثبت بصريح القرآن الكريم : قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن » ، إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا » فهى الله في الآية عن التجسس وهذا النهي عام فيشمل كل تجسس ، سواء أكان تجسساً لنفسه أم لغيره ، وسواء أكان تجسساً للدولة أم للأفراد ، وسواء أكان الذي يقوم به الحاكم أم المحكوم ، فالكلام عام يشمل كل شيء ينطبق عليه أي تجسس ، فكله حرام .

وهنا يرد سؤال وهو : هل يجوز للمسلم أن يشغل موظفاً في دائرة —

التحرّي أو دائرة المباحث أو غيرها من الدوائر التي يكون عملها أو من عملها التجسس ؟

الجواب على ذلك ، يُنظر ، فإن كانت الوظيفة للتجسس على المواطنين فلا يجوز . وأمّا إن كانت الوظيفة للتجسس على الأعداء الحربيين الذين يدخلون بلادنا من مستأمنين ومعاهدين فإنه يجوز كما أنه يجوز التجسس عليهم في بلادهم : وعلى ذلك فإن وجود دائرة التحري والمباحث أو ما شاكلها ليس بحرام بل واجب والحرام أن توجد الدولة دائرة للتجسس على المواطنين . ولا يقال إن مصلحة الدولة تقتضي أن تعرف أخبار الرعية حتى تكشف المؤامرات وتهتدي إلى المجرمين لأن على الدولة أن تعرف ذلك عن طريق الشرطة والعسس وليس عن طريق التجسس . على أن كون العقل يرى أن ذلك الشيء مصلحة أو ليس بمصلحة لا يكون علةً للتحريم أو الإباحة ، وأما ما يراه الشرع مصلحة فهو مصلحة . على أن آيات القرآن الكريم حين تأتي صريحة في تحريم شيء لا يبقى مكاناً للحديث عما فيه مصلحة لتعليل جعله حلالاً ، إذ لا قيمة لذلك أمام نص القرآن الصريح ، والقرآن يقول : « ولا تجسسوا » يعني النهي عن التجسس ، ولا سبيل إلى فهم غير ما تدل عليه الآية وما هو صريح في لفظها ، ولم يرد أي دليل يختص عموم هذه الآية أو يستثنى منها شيئاً فتبقى على عمومها تشمل كل تجسس : فيكون التجسس على الرعايا كله حراماً .

هذا بالنسبة للتجسس على المواطنين ، أما تجسس المواطنين أي المسلمين والذميين على الأعداء الحربيين سواء كانوا حربيين حقيقة أم حكماً فهو مشئى من عموم الآية لورود أحاديث منها أن النبي (ص) بعث عبد الله ابن جحش وبعث معه ثمانية رهط من المهاجرين وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظر فيه حتى يسير يومين ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً ، فلما سار عبدالله يومين ففسح الكتاب فنظر فيه فاذا فيه

« إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزل نخلة بين مكة والطائف فرصد بها قريباً وتعلم لنا من أخبارهم » ففي هذا الكتاب يأمر الرسول (ص) عبد الله بن جحش بالتجسس له على قريش وبأن يعلمه من أخبارها . ولكنه يجعل التخيير لأصحابه أن يسروا معه أولاً . أما هو فإنه يأمره أن يمضي . فيكون الرسول (ص) قد طلب القيام بالتجسس من الجميع ولكنه عزم على عبد الله وخير الباقيين ، وهذا دليل على أن الطلب بالنسبة لأمير الجماعة طلب جازم وبالنسبة لغيره غير جازم ، فكان ذلك دليلاً على أن تجسس المسلمين على العدو جائز وليس بحرام ، ودليلاً على أن التجسس واجب على الدولة . على أن التجسس على العدو من الأمور التي لا يستغني عنها جيش المسلمين ، فلا يتم تكوين جيش للحرب دون أن تكون معه جاسوسية له على عدوه ، فصار وجود الجاسوسية في الجيش واجباً على الدولة من باب « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » هذا حكم التجسس من حيث كونه حراماً أو جائزاً أو واجباً . أما حكم عقوبة الجاسوس الذي يتجسس للأعداء الحربيين فتختلف باختلاف تابعة الجاسوس وباختلاف دينه . أما الكافر الحربى حين يكون جاسوساً فإن حكمه القتل بمجرد ثبوت كونه جاسوساً ، وذلك لما رواه سلمة بن الأكوع قال « أتى النبي (ص) عيْن وهو في سفر ، فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل ، فقال النبي (ص) اطلبوه فاقتلوه فسبقتهم إليه فقتلته فنفلني سلبه » وفي رواية لأبي نعيم في المستخرج « أدركوه فإنه عين » فهذا صريح بأن الرسول بمجرد أن ثبت عنه أنه جاسوس قال : اطلبوه فاقتلوه .

أما الذمي حين يكون جاسوساً فإنه ينظر فيه . فإن كان قد شرط حين دخوله الذمة أن لا يتجسس وإن تجسس بقتل ، فإنه يعمل بالشرط . وأما إن لم يشرط عليه ذلك فإنه يجوز للخليفة أن يجعل عقوبته القتل لما رواه أحمد عن فراء بن حبان أن النبي (ص) أمر بقتله وكان ذمياً وكان عيناً لأبي

سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار أي انه كان معروفاً . فالرسول (ص) قال في شأن الكافر الحربي « اطلبوه فاقتلوه » . اما في شأن فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين ان يقتلوه . وظاهر في ذلك الفرق بينهما بأن الحربي طلب قتله جازماً ، والذمي طلب قتله طلباً غير جازم . مما يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي ، وجواز عدم قتله .

واما الجاسوس المسلم الذي يتجسس للعدو على المسلمين والذمين فانه لا يقتل ، لما روى مسلم عن ابن مسعود قال : قال رسول الله (ص) « لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا باحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » فهذا الحديث حصر القتل في هذه الثلاث وما عداها من الذنوب لا يجوز أن يكون عقوبتها القتل . بالنسبة للمسلم فتكون عقوبته التعزير . وروى البخاري عن علي سلام الله عليه قال : بعثني رسول الله (ص) أنا والزبير والمقداد بن الأسود وقال : انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ فإن بها ضعينة ومعهما كتاب فخذوه منها ، فانطلقنا تتعادي بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة فإذا نحن بالضعينة ، فقلنا اخرجي الكتاب ، فقالت ما معي من كتاب ، فقلنا لتُخرجين الكتاب أو لتُلقيين الشياب فأخرجته من عقاصيها ، فأتينا به رسول الله (ص) فإذا فيه : من حاطب بن أبي بلتعة إلى ناس من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض امر رسول الله (ص) ، فقال رسول الله (ص) يا حاطب ما هذا ؟ قال : يا رسول الله لا تعجل عليّ إني كنت امرأة ملصقة في قريش ، ولم أكن من أنفسها وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم ، فاحببت إذا فاتني ذلك من النسب فيهم ان أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي . وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا راضاً بالكفر بعد الإسلام . فقال رسول الله (ص) لقد صدقكم ، فالحديث ثابت ويحتاج به وهو دليل على أن الجاسوس المسلم لا يقتل وإنما يعاقب بالحبس وغيره حسب ما يراه القاضي أو الخليفة .

الهدنة

عقد الهدنة بين المسلمين وغير المسلمين جائز لمهادنة الرسول (ص) قريشاً عام الحديبية . ولكن جواز الهدنة مقيد بوجود مصلحة يقتضيها الجهاد أو نشر الدعوة . وذلك أن رسول الله (ص) بلغه قبل مسيره إلى الحديبية أن مواطاة كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين وأنه بادر بعد رجوعه من الحديبية مباشرة إلى غزو خيبر وبادر كذلك إلى إرسال الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الاسلام مما يدل على أن هدنة الحديبية كانت لمصلحة تتعلق بالجهاد ونشر الدعوة ، إذ استطاع بموادعة قريش أن يتفرغ للحرب خيبر ولدعوة الملوك والأمراء ولا تجوز الهدنة عند عدم وجود هذه المصلحة . إذ الهدنة ترك القتال المفروض وهو لا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال لأنها حينئذ تكون قتالاً . قال تعالى « لا تنهوا ولا تدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم » . وإذا تحققت المصلحة لعقد الهدنة يجب تقدير مدة معينة معلومة لها لأنها شرط من شروط صحتها فإذا لم تحدد مدة معينة فيها فسد عقد الهدنة ، لأن هدنة الحديبية قد حددت فيها مدة معينة . وإذا عقدت الهدنة وصحت وجب علينا الكف عنهم ومراعاة عقد الهدنة حتى تنقضي مدتها أو ينقضوها هم . ويكون نقضها بتصريح منهم أو بقتالنا ، أو فعل شيء مخالف لشروط الهدنة ولم ينكر الباقون بقول ولا فعل . فإذا حصل ذلك تنقضي الهدنة فيهم جميعاً وكذلك إذا خافت الدولة خيانتهم بشيء مما ينقض اظهاره الهدنة بأن ظهرت اماره بذلك ، كان هذا نقضاً للهدنة . وإذا حصل شيء من ذلك جازت الإغارة عليهم في كل وقت ليلاً أو نهاراً لأن نقضهم للهدنة يبيح للمسلمين أن يقاتلوه وأن ينقضوا الهدنة معهم ، لأن الرسول (ص) لما هادن قريشاً فنقضت عهده حل له منهم ما كان محرماً ، فقاتلهم وفتح مكة لأن الهدنة عقد مؤقت ينتهي بانقضاء

مدته أو بنقضه . قال تعالى « فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » وقال « وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر لأنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون » . وإذا أخلَّ الأعداء بشروط الهدنة ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتهم معنا فقد احلَّونا من عهدنا وبذلك حلَّت لنا دماؤهم وأموالهم ووجب علينا حربهم ، فيجب علينا أن نقاتلهم مذ قاتلونا وإن نقضَ الهدنة معهم مذ نقضوها .

المعاهدات

للدولة الإسلامية أن تعقدَ معاهداتِ الصلحِ والهدنةِ وحسنِ الجوارِ ومعاهداتِ ثقافيةٍ والمعاهداتِ التجاريةِ والماليةِ وما شابه ذلك من المعاهداتِ التي تقتضيها مصلحةُ الدعوةِ الإسلاميةِ بالشروطِ التي يقرُّها الإسلامُ . وإذا تضمنتِ هذه المعاهداتُ شروطاً لا يقرُّها الإسلامُ فإنه يبطلُ منها من الشروطِ ما لا يصحُّ في الإسلامِ وتبقى المعاهدةُ نافذةً في باقي الشروطِ . لأنَّ كلَّ شرطٍ يخالفُ الشرعَ باطلٌ ولو رضيَ به ووافقَ عليه خليفةُ المسلمين . فإذا كانت بين الدولة الإسلامية وبين عدوها حالةٌ حربٍ فإنه يجوزُ لها أن تعقدَ معاهدةَ هدنةٍ ومعاهدةَ صلحٍ حسب ما يقتضيه الموقفُ حينئذٍ ، وما تتطلبُهُ مصلحةُ الدعوةِ وإذا رأت الدولة الإسلاميةُ أن تسالمَ وتصادقَ دولةً مجاورةً أو دولةً بعيدةً عنها لأمرٍ تقتضيه الدعوةُ فإنه يجوزُ لها أن تفعلَ ذلك . فقد نجدُ الدولةَ في المودعاتِ مع الأعداءِ أداةً لتوصيلِ الدعوةِ إليهم . ولإيجادِ رأيٍ عامٍ عندهم عن الإسلامِ ، وقد نجدُ في المودعاتِ دفعَ شرٍّ كبيرٍ أو التوصلَ إلى عدوٍ آخرٍ ، ولذلك يجوزُ للدولة الإسلاميةُ أن تعقدَ مع الدولِ المجاورةِ معاهدةَ حسنِ جوارٍ ، كما يجوزُ أن تعقدَ مع الدولِ غيرِ

المجاورة معاهدات عدم اعتداء لمدة معينة إذا رأت في ذلك طريقاً للدعوة الإسلامية أو حماية للمسلمين أو مصلحة لهم ، فقد عاهد الرسول (ص) بني مدلج وغيرهم ليؤمنن الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوه . وعاهد يوحنا بن روبة في تبوك ليؤمنن حدود الدولة من جهة الروم على حدود بلاد الشام .

وإذا طلب قوم من أهل الحرب المودعة سنين معلومة نظر الخليفة في ذلك فإن رآه خيراً للمسلمين نظراً لقوتهم ولشدّة شوكتهم فعله لقوله تعالى « فإن جنحوا للسلم فاجنح لها » . وإن لم تكن المودعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي ان يوادعهم . وإذا طلب حاكم الذمة على أن يترك يحكم في رعيته كما شاء من ظلم واستبداد وغيره مما لا يصلح في دار الإسلام لم يجب إلى ذلك لأن التقرير على الظلم مع إمكان المنع حرام ، ولأن الذمي من يلزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات . فهذا الشرط الذي يطلبه الحاكم هو بخلاف موجب العقد فهو شرط باطل فإن أعطي الصلح والذمة على هذا بطل لقوله (ص) « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » وإن طلب الصلح والذمة ورضي بحكم الإسلام صار ذمة للمسلمين ، وصارت نصرتهم واجبة كنصرة المسلمين .

المعاهدات الاضطرارية

قد تقع الدولة الإسلامية في أزمات داخلية أو خارجية تضطرها لأن تعقد معاهدات لا تؤدي مباشرة إلى حمل الدعوة ، ولا إلى القتال في سبيل الله ، ولكنها تسهل إيجاد ظروف تمكن من حملها في المستقبل ، أو تحفظ كيان المسلمين . فمثل هذه المعاهدات تجبر الضرورة على عقدّها ، ولذلك

يجوز للخليفة أن يعقدَها ، وتكون نافذةً على المسلمين ، وتقع هذه المعاهداتُ في حالتين اثنتين نصَّ عليهما الفقهاء وهما :

الأولى : إن أراد قومٌ من أهل الحرب المِوادةَ مع المسلمين سنينَ معلومةً على أن يؤدِّيَ أهلُ الحربِ الحِراجَ إليهم كلَّ سنةٍ شيئاً معلوماً على أن لا تجري أحكامُ الإسلامِ عليهم في بلادِهِم لم يفعلْ ذلك ، إلا إذا كانت الدَّولةُ غيرَ قادرةٍ على منع الظلم ، ورأت في هذه المِوادةِ خيراً للمسلمين فإنه يجوزُ حينئذٍ اضطراراً عقدَها . وفي هذه الحال لا يكونُ لهم على الدَّولةِ الإسلاميةِ المِوادةُ والنصرةُ لأنهم بهذه المِوادةِ لا يلتزمون أحكامَ الإسلامِ ولا يخرجون من أن يكونوا أهلَ حربٍ حين لم يتقادوا لحكمِ الإسلامِ فلا يجبُ على المسلمين القيامُ بنصرتهم . وقد عاهد رسولُ الله (ص) يوحنا بنَ رُوبةَ وهو في تبوك على حدود بلادِ الشَّام وتركه في منطقتهِ على دينهِ ولم يدخلْ تحت رايةِ المسلمين وحكميهم ، وهذه المعاهدةُ المحدودةُ المدةُ تجعلُ الأمانَ لهذه الدَّولةِ مضموناً من الدَّولةِ الإسلاميةِ . فمن يدخلُها من المسلمين يدخلُها بأمانِ المعاهدةِ ، ولا يجوزُ له أن يتعرضَ لأهلها . ومن يدخلُ بلادَ المسلمين من رعايا هذه الدَّولةِ يدخلُها بأمانِ المعاهدةِ ولا يحتاجُ إلى أمانٍ جديدٍ سوى المِوادةِ ، ولا يجوزُ أن يتعرضَ له أحدٌ من المسلمين ولا يُنصَحُ التجارُ من حملِ التجارةِ لهذه الدَّولةِ إلا الأدواتِ التي تُستعملُ في الحرب .

الحالةُ الثانيةُ : أن يدفعَ المسلمون إلى عدوِّهم مالاَ مقابلَ سكوتِهِ عنهم . وقد ذكر الفقهاءُ أنه إن حاصر العدوُّ المسلمين وطلبوا المِوادةَ سنينَ معدودةً على أن يؤدِّيَ المسلمون للاعداءِ شيئاً معلوماً كلَّ سنةٍ ، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك إلا عندَ الضَّرورةِ القصوى ، ويرى أن هذا الصلحَ خيرٌ لهم ، فحينئذٍ لا بأسَ بأن يفعلهُ لما رُوِيَ أن المشركين احاطوا بالحنديقِ وصار المسلمون في بلاءٍ كما قال الله تعالى « هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً » بعث

رسول الله (ص) إلى عبدة بن حصن وطلب منه أن يرجع بمن معه على أن يعطيه كل سنة ثلث ثمار المدينة ، فأبى إلا النصف ، فلما حضر رسوله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله (ص) قام سيد الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عباد رضي الله عنهما وقالوا : يا رسول الله أوحى أم رأي أم رأفة بنا ؟ قال بل رأفة بكم إنني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحد ، فأجبت أن أصرفهم عنكم . قالوا : يا رسول الله كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولاهم دين فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراء أو قري ، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدية ؟ لا نعطيهم إلا السيف فقال الرسول (ص) إذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف . فهذا يدل على أن الرسول (ص) مال إلى الصلح في الابتداء لما أحس ضعف المسلمين . فحين رأى القوة فيهم بما قاله سعد بن معاذ وسعد بن عباد امتنع عن ذلك ، فدل على أنه لا بأس من عقد معاهدة مع الأعداء يدفع لهم مال عند خوف الضرر . وهذا لأنهم إن انتصروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال ، فدفع بعض المال أهون وأيسر ...

نقض المعاهدات

جميع المعاهدات التي تعقدتها الدولة الإسلامية يجب أن تكون محددة لأجل معين . ولا يجوز نقضها إلا في الأحوال التي نص عليها الشرع وهي :
 أولاً : إذا ظاهر المعاهد عدواً من أعداء المسلمين وناصره عليهم وذلك كأن يكون بين الدولة الإسلامية وبين دولة أخرى حالة حرب فعلية فصارت الدولة التي بيننا وبينها معاهدة تميد هذا العدو بالمال أو العتاد وتنصره علينا

ففي هذه الحال يجوز للدولة الإسلامية أن تنقض المعاهدة لأن الله تعالى يقول : « إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً » ، فإن مفهومه إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جاز للمسلمين نقض المعاهدة معهم .

ثانياً : أن ينقض المعاهد شرطاً من شروطها وذلك كما حصل مع الرسول (ص) في صلح الحديبية . فإن خزاعة دخلت في حماية الرسول (ص) وحالفته فنقضت قريش هذا الشرط وحرّضت بني بكر على خزاعة ثم ندمت وحاولت إبقاء المعاهدة . ولكن الرسول (ص) اعتبر هذا النقض مباحاً له فنقض المعاهدة ، فنقضها وحاربهم وفتح مكة .

ثالثاً : إذا خيف خيانة المعاهد وغدره . يجوز نقض المعاهدة . قال الله تعالى « ولما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » وفي هذه الحال يجب إعلام العدو بنقض المعاهدة معه . ولا يشترط في النقض حصول الغدر بالفعل ، بل يكفي مجرد الخوف من العدو لأن يكون مبرراً لنقض المعاهدة . ويكفي بالاعلام حتى يستوي الطرفين بالنقض .

رابعاً : أن ينقض المعاهدون المعاهدة نقضاً تاماً ، وفي هذه الحال يجب نقض المعاهدة معهم وضربهم ضربات قاسية تكون درساً وعبرة لغيرهم قال تعالى : « إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون ، الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون ، فإذا ثقفنهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون » .

هذه هي الأحوال الأربعة التي يجوز للمسلمين فيها أن ينقضوا المعاهدات المعقودة بينهم وبين عدوهم ، ويجوز لهم أن يقاتلوهم . إلا أنه ينبغي في نقض المعاهدة أن ينبذ إليهم على سواء أي على سواء منكم ومنهم في العلم بذلك .

ولا يحلُّ قتالُ الأعداء قبل النذرِ وقبلَ أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التحصّنِ وكان ذلك تحرراً من الغدر . أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون فيجب أن يوفّي المسلمون معهم بمعهدهم ويستقيموا كما استقاموا قال تعالى « إلا الذين عاهدتُم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم » ومفهومه أن الذين نقضوا من معاهدة المسلمين شيئاً أو ظاهروا عليهم أحداً فلا تُتموا إليهم عهدهم . أما إذا لم يفعلوا ذلك فأتموا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها . وقال تعالى « كيف يكونُ للمشركين عهدٌ عند الله وعند رسوله إلا الذين عاهدتُم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم » ومفهومه إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم . أما إذا استقاموا فاستقيموا ووافوا لهم عهدهم . ومن ذلك يتبينُ أن الوفاء بالمعاهدات أمرٌ واجبٌ فإذا انتهت مدتها جاز عدمُ تجديدها وإنهاؤها ، وعليه فإن الاتفاقات الدولية قد حدّد الشارع أنواعها وحدّد الحالات التي ينتهي العملُ بها فيجب الترامُ ما بيّنه الشارعُ وحده في المعاهدات والوقوفُ عند حدّ الشرع في شأنها مع تركِ أمر الأسلوب والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده .

•••

يقوم النظام الاقتصادي في الإسلام على أربع قواعد :

(١) - المال لله : قال الله تعالى « وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ » .

(٢) - الجماعة مستخلفة فيه : قال تعالى « وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ » .

(٣) - كنفه حرام : قال تعالى « وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ

اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ »

(٤) - تداوله واجب : قال تعالى « كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ » أي كي لا

يقصر تداوله على الأغنياء فقط .

ويميز النظام الإسلامي عن النظام الديمقراطي الرأسمالي وعن النظام الاشتراكي الشيوعي

أن ملكية المال في الإسلام محدّدة بالكيف وغير محدّدة بالكم .

في النظام الديمقراطي الرأسمالي غير محدّدة بالكيف وغير محدّدة بالكم .

في النظام الاشتراكي الشيوعي الملكية محدّدة بالكم وغير محدّدة بالكيف .

وهذه لمحة موجزة عن الاقتصاد في الإسلام

منبثقة من عقيدته مع العلم أن العالم اليوم

في صراع اقتصادي طبقى

(١) الكيف - غير محدد بالكيف أي باستطاعتك أن تملك بالكيفية التي تبتغيها عن طريق الربا عن طريق الخسر عن طريق البناء عن طريق القمار الخ .

(٢) الكم - غير محدد بالكم : يعني أنك تستطيع أن تملك كمية من المال مهما بلغت .

الاقتصاد

كلمة الاقتصاد مُشتقة من لفظٍ إغريقي قديم : معناه « تدبيرُ أمور البيت » بحيثُ يشتركُ أفرادُه القادرونَ في إنتاجِ الطيباتِ ، والقيامِ بالخدماتِ ، ويشتركُ جميعُ أفرادِه في التمتعِ بما يحوزونه . ثمَّ توسَّعَ الناسُ في مدلولِ البيتِ ، حتى أُطلقَ على الجماعةِ التي تحكمُها دولةٌ واحدةٌ ، وعليه فلمْ يَعدِ المقصودُ من كلمة « اقتصاد » المعنى اللغوي ، وهو التوفيرُ ، ولا معنى المالِ ، وإنما المقصودُ المعنى الاصطلاحي لِمسمى معينٍ ، وهو تدبيرُ شؤونِ المالِ ، إما بتكثيرِه وتأمينِ إيجاده ، وبحثُ فيه علمُ الاقتصادِ . وإما بكيفيةِ توزيعِه ، وبحثُ فيه النظامُ الاقتصادي .

وإذا كانَ علمُ الاقتصادِ ، والنظامُ الاقتصاديُّ يبحثان في الاقتصادِ ، فإنهما شيئانِ مختلفانِ متغايرانِ ، ومفهومُ أحدهما يختلفُ عن مفهومِ الآخرِ . فالنظامُ الاقتصاديُّ لا يتأثرُ بكثرةِ الرُوةِ ولا بقلتها ، بل لا يتأثرُ بها مطلقاً .

وكثرةُ الرُوةِ وقلتها لا يؤثرُ فيها شكلُ النظامِ الاقتصاديِّ بوجهٍ من الوجوهِ . وعليه كانَ من الخطأِ الفادحِ جعلُ الاقتصادِ موضوعاً واحداً يُبحثُ باعتباره شيئاً واحداً . لأنَّ تدبيرَ أمورِ الجماعةِ من حيثِ توفيرِ المالِ ، أي إيجادهُ ، شيءٌ . وتدبيرُ أمورِ الجماعةِ من حيثِ توزيعِ المالِ المدبَّرِ شيءٌ آخرُ . ولذلك يجبُ أنْ يُفصلَ بحثُ تدبيرِ المالِ عن

ببحثٍ تديرُ توزيعه ؛ إذ الأولُ يتعلقُ بالوسائلِ ، والثاني يتعلّقُ بالفكرِ ، وإذا لم يُفصّلْ يودّي إمّا إلى الخطأ في إدراكِ المشاكلِ الاقتصادية المراد مُعالجتها ، وإمّا إلى سوء فهمِ العوامل التي توفرُ الثروة أي توجيدها في البلادِ .

ولهذا يجبُ بحثُ النظامِ الاقتصاديّ باعتبارِه فكراً يؤثرُ في وجهةِ النظرِ في الحياةِ ويتأثرُ بها .

ويبحثُ علمُ الاقتصادِ باعتبارِه علماً ، ولا علاقةَ له بوجهةِ النظرِ في الحياة ؛ والبحثُ الأهمُّ منهما هو النظامُ الاقتصاديّ لأنَّ المشكلةَ الاقتصاديةَ تدورُ حولِ حاجاتِ الإنسانِ ، ووسائلِ إشباعها والانتفاعِ بهذه الوسائلِ . وبما أنَّ الوسائلَ موجودةٌ في الكونِ فإنَّ إنتاجها لا يسببُ مشكلةً أساسيةً في إشباعِ الحاجاتِ ، بل إنَّ إشباعها يدفعُ الإنسانَ لإنتاجِ هذه الوسائلِ ، أو إيجادها ، وإنما المشكلةُ الموجودةُ في علاقاتِ الناسِ ، ناشئةٌ عن تمكينِ الناسِ من الانتفاعِ بهذه الوسائلِ ، أو عدمِ تمكينهم . أي في موضوعِ حيازةِ الناسِ لهذه الوسائلِ . فيكون ذلك أساسَ المشكلةِ الاقتصاديةِ وهو الذي يحتاجُ إلى علاجٍ . وبناء عليه ، فالمشكلةُ الاقتصاديةُ آتيةٌ من موضوعِ حيازةِ المنفعةِ لا من إنتاجِ الوسائلِ التي تعطي هذه المنفعةَ .

أساسُ النظامِ الاقتصاديّ

المنفعةُ صلاحيةُ الشيء لإشباعِ حاجةِ الإنسانِ وتتكونُ من أمرين :

١ - أحدهما : مبلّغُ ما يشعرُ بهِ الإنسانُ من الرغبةِ في الحصولِ على شيءٍ معينٍ .

٢ - الثاني : المزايا الكامنة في نفس الشيء . وصلاحيّتها لإشباع حاجة الإنسان ، لا حاجة قَرْدٍ معيّن . وهذه المنفعةُ يمكنُ أن تكونَ ناتجةً عن جُهدِ الإنسان أو عن المال أو عنهما معاً . وبما أن المال هو الذي الذي يُشبعُ حاجات الإنسان . وأن الجهدَ الإنساني وسيلةٌ للحصول على المال عَيْناً ومنفعةً ، لذلك كان المالُ أساسَ المنفعة . وأما جُهدُ الإنسان فهو من الوسائل التي تمكنُ من الحصولِ عليه .

ومن هنا كان الإنسان ، بفطرته ، يسعى للحصول على المال ليحوزه . وعليه يكونُ جُهدُ الإنسان والمالُ هما الوسيّلتان اللتان تُستخدَمَان لإشباع حاجات الإنسان . والثروة التي يسعى للحصول عليها ، وحيازة الأفراد للثروة تأتي إما من أفراد آخرين وإما من غير الأفراد . وتكونُ إما حيازةً للعين استهلاكاً وانتفاعاً ، وإما حيازةً لمنفعة العين . وإما حيازةً للمنفعة الناتجة عن جُهدِ الإنسان . وهذه الحيازةُ بجميع ما تصدُقُ عليه إما أن تكونَ بعوضٍ كالبيع وإجارة المال وإجارة الأجير وإما بغيرِ عوضٍ كالحبّة والإرث والعارية .

وعلى ذلك فالمشكلةُ الاقتصاديةُ لا تعدّ حيازةَ الثروة وليست في إيجاد الثروة ، وهي تأتي من النظرة إلى الحيازة أي الملكية ؛ ومن سوء التصرف في هذه الملكية ، أي من سوء توزيع الثروة بين الناس ، ولا تأتي من غير ذلك مطلقاً . ولهذا كانت معالجة هذه الناحية أساسَ النظام الاقتصادي .

وعلى ذلك فالأساسُ الذي يقومُ عليه النظامُ الاقتصادي مبني على ثلاث قواعد هي :

١ - الملكية ، أو الكيفية التي يجبُ على الإنسان أن يحوزَ بها المنفعة الناتجة عن الخدمات أو السلع .

٢ - التصرفُ في الملكية . أو الكيفية التي يجب أن يتصرف بها الإنسان بهذه الخدمات والسلع .

٣ - توزيع الثروة بين الناس . أو توزيع الخدمات والسلع على الناس .

نظرة الإسلام إلى الاقتصاد

تختلف نظرة الإسلام إلى مادة الثروة عن نظره إلى الانتفاع بها ، وعنده أن الوسائل التي تُعطي المنفعة شيء ، وأن حيازة المنفعة شيء آخر . فالمال وجهد الإنسان هما مادة الثروة وهما الويلتان اللتان تخلقان المنفعة . ووضعهما في نظر الإسلام من حيث وجودهما في الحياة الدنيا ، ومن حيث إنتاجهما يختلف عن وضع الانتفاع بها ، وعن كيفية حيازة هذه المنفعة . فالإسلام حرم الانتفاع ببعض الأموال كالخمر والمبتة ، كما حرم الانتفاع ببعض جهود الإنسان كالرقص والبغاء . وحرم بيع ما حرم أكله من الأموال ، وحرم إجارة ما حرم القيام به من الأعمال .

هذا من حيث الانتفاع بالمال والجهد . وأما من حيث كيفية حيازة الثروة ، فقد شرع أحكاماً متعددة لحيازتها ، كأحكام الصيد ، وإحياء الموات . وأحكام الإجارة والإرث والهبة والوصية . هذا بالنسبة للانتفاع بالثروة وكيفية حيازتها ، أما بالنسبة لمادة الثروة من حيث وجودها ، ومن حيث إنتاجها فإن الإسلام لم يتدخل فيها مطلقاً ؛ فالمال موجود في الحياة الدنيا وجوداً طبيعياً ، وخلقهُ الله سبحانه وتعالى مسخراً للإنسان ، قال تعالى : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وقال : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه »

وقال : « وأنزلنا الحديد فيه بأسٌ شديدٌ ومنافع للناس » ، فبينَ في هذه الآياتِ وأشباهها أنه 'خُلِقَ المالُ وخلقَ جُهدُ الإنسانِ ، ولمْ يتعرَّضْ لشيءٍ آخرَ يَعلَقُ بهِ ، ممَّا يدلُّ على أنه 'لمْ يتدخلْ في مادةَ المالِ وجهدِ الإنسانِ ، ولكنَّه بينَ أنه 'خلقَها لبتغى بها الناسُ .

وكذلك 'لمْ يتدخلْ في إنتاجِ الثروةِ ، ولا يوجدُ نصٌّ شرعيٌّ يدلُّ على أنَ الإسلامَ تدخلَ في إنتاجِ الثروةِ ، بلْ على العكسِ من ذلكَ فإنَّ النصوصَ الشرعيةَ تدلُّ على أنَ الشرعَ تركَ الأمرَ للناسِ في استخراجِ المالِ ، وفي تحسينِ جُهدِ الإنسانِ ؛ فقد رُوِيَ أنَ الرسولَ (ص) قالَ في موضوعِ تأثيرِ التدخلِ : « أنتم أدرى بأمورِ دُنياكم » ورُوِيَ أنه 'أرسلَ اثنينِ منَ المسلمينِ إلى اليمنِ يتعلَّمانِ صناعةَ الأسلحةِ ، وهذا يدلُّ على أنَ الشرعَ تركَ أمرَ إنتاجِ المالِ إلى الناسِ يُتَّجونهُ بحسبِ خبرتهمْ ومعرفتهمْ .

وعلى هذا فالذي يتبينُ من ذلكَ أنَ الإسلامَ ينظرُ في النظامِ الاقتصاديِّ لا في علمِ الاقتصادِ ، ويجعلُ الانشغالَ بالثروةِ قائماً . وكيفيةُ حيازةِ هذه المنفعةِ موضوعُ بحثٍ ، ولمْ يتعرَّضْ لإنتاجِ الثروةِ ولا إلى وسائلِ المنفعةِ مُطلقاً .

النظام الاقتصادي في الإسلام

يقومُ نظامُ الاقتصادِ في الإسلامِ على الأمورِ التاليةِ :

- ١ - ملكيةُ الأشياءِ للناسِ ، وهذا هو الأصلُ ، لأنهمْ مستخلفون فيها عنِ اللهِ ، ولا تكونُ للأفرادِ إلا بإذنِ الشارعِ .

٢ - وتحقق الملكية العامة في كل ما كان من مرافق الجماعة ، أو من الضروريات للحياة العامة .

٣ - الملكية الفردية حكم شرعي مقدّر بالعين أو المنفعة .
تقيض تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء ، وأخذ العوض عنه .

٤ - لا يجوز للدولة أن تأذن للأفراد بملكية ما يدخل في الملكية العامة كالمناجم ومناجم البترول والمراعي وساحات البلدة وشواطئ البحار ومضائق الأنهار وما شابه ذلك .

٥ - يُمنع كثر المال ولو أخرجت زكاته ، والدولة يجب أن تعمل على تداوله بين الناس وتحويل دون تداوله بين يدي فئة خاصة .

٦ - الملكية الفردية في الأموال المنقولة وغير المنقولة مقيدة بالأسباب الشرعية الخمسة وهي :
أ - العمل .

ب - الحاجة للمال في سبيل الحياة .

ج - إعطاء الدولة أموالها للأفراد لسد الحاجة ، أو الانتفاع بالملكية .

د - الإرث .

هـ - صلة الأفراد ببعضهم .

٧ - حق التصرف الإنفاقي بهذه الملكية الفردية مقيد بحدود الشرع ، فيمنع السرف والتقتير .

وتنمية الثروة مقيدة أيضاً بالحدود الشرعية ، فيمنع الاحتكار والغش والغش والربا والقمار وغيره .

٨ - يَمْنَعُ فَتَنْحُ الْمَصَارِفُ مَا عدا مَصْرِفَ الدَّوْلَةِ ، وَلَا يَصَحُّ أَنْ يُتَخَذَ الرَّبَا ، وَيَكُونُ دَائِرَةٌ مِنْ دَوَائِرِ بَيْتِ الْمَالِ بَلْ يَقُومُ بِإِقْرَاضِ الْأَمْوَالِ حَسَبَ الْحَاجَةِ ، وَتَسْهِيلِ الْمَعَامَلَاتِ الْمَالِيَّةِ .

٩ - الْاِكْتِشَافَاتُ وَالْاِخْتِرَاعَاتُ إِذَا كَانَتْ مِنْ مُرَافِقِ الْجَمَاعَةِ تَصْبِحُ مُلْكاً عَاماً .

١٠ - تَضْمَنُ الدَّوْلَةُ إِيجَادَ الْأَعْمَالِ لِكُلِّ مَنْ يَحْمِلُ التَّابِعِيَّةَ ، وَجَمِيعَ الْمُوظَّفِينَ سِوَاكَ كَانُوا عِنْدَ الْأَفْرَادِ أَوْ الشَّرَكَاتِ أَوْ الدَّوْلَةِ ، لَهُمْ جَمِيعُ الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ ، وَكُلُّ مَنْ يَعْمَلُ بِأَجْرٍ مُوظَّفٌ مَهْمَا اخْتَلَفَ نَوْعُ عَمَلِهِ وَتَحَدَّدَتِ الدَّوْلَةُ الْأَجْرَةَ لِلْجَمِيعِ .

١١ - تَضْمَنُ الدَّوْلَةُ نَفَقَةَ مَنْ لَا مَالَ لَهُ وَلَا عَمَلَ ، إِذَا لَمْ يَكُنْ وِرَاءَهُ مَنْ تَحِبُّ عَلَيْهِ نَفَقَتُهُ ، وَتَتَوَلَّى إِبْوَاءَ الْعَجْزَةِ وَذَوِي الْعَاهَاتِ ، وَتَوْقُرُ لِكُلِّ فَرْدٍ الْحَاجَاتِ الضَّرُورِيَّةَ لِلْعِيشِ مِنْ مَأْكَلٍ وَمَلْبَسٍ وَمَسْكَنٍ . وَعَلَيْهَا أَنْ تَوْقُرَ جَمِيعَ الْخِدْمَاتِ الصَّحِيَّةِ بِجَاناً لِلْفَقِيرِ وَالْغَنِيِّ عَلَى السَّوَاءِ .

١٢ - تَعَالِجُ الدَّوْلَةُ رَفْعَ مَسْتَوَى الْعِيشِ ، وَبَقَاءَ التَّوَازُنِ فِي الْمَجْتَمَعِ عَلَى الْوَجْهِ الْآتِي :

أ - أَنْ تَعْطِيَ الْمَالَ مَنْقُولاً وَغَيْرَ مَنْقُولٍ مِمَّا تَمْلِكُهُ .

ب - إِنْ لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ مَلَكَتْ مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ مَا يَتَزَكَّمُ لِإِبْقَاءِ هَذَيْنِ الْفَرْضَيْنِ .

ج - إِذَا مَلَكَتْ مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ أَرْضاً عَشْرِيَّةً تَدْفَعُ مِنْهَا لِصَاحِبِهَا ، وَإِنْ مَلَكَتْ أَرْضاً خَرَاجِيَّةً لَا تَدْفَعُ مِنْهَا . وَإِنَّمَا تَدْفَعُ مَنْ مَا أَنْشَأَ عَلَيْهَا .

١٣ - يُمنعُ استغلالُ واستثمارُ الأموالِ الأجنبيةِ في البلادِ ، كما يُمنعُ منحُ الامتيازاتِ لأيِّ أجنبيٍّ .

سِيَّاسَةُ الْاِقْتِصَادِ

سياسةُ الاقتصادِ هدفٌ ترمي إليه الأحكامُ التي تعالجُ تدبيرَ شؤونِ الإنسانِ .

وسياسةُ الاقتصادِ في الإسلامِ مبنيةٌ على أساسِ تحقيقِ أكبرِ عددٍ ممكنٍ من الرفاهيةِ للإنسانِ باعتباره إنساناً ، وباعتباره يعيشُ في مجتمعٍ ، لا باعتباره فرداً ، ولا باعتباره مُعزلاً ، أو فرداً في مجتمعٍ يرتبطُ أفرادُهُ بأيةِ علاقةٍ .

فالنظرةُ الاقتصاديةُ في الإسلامِ تلخصُ في أنَّ الاقتصادَ للإنسانِ لا للفردِ ، وأنه للمجتمعِ لا للجماعةِ المكونةِ من أفرادٍ دونَ ملاحظةِ العلاقاتِ .

ولذلك نجدُ أنَّ نظرتَهُ هذه حثَّتْ تحريمَ إنتاجِ الخمرِ واستهلاكِهِ . ولا تعتبرُهُ بالنسبةِ للمسلمِ مادةً اقتصاديةً كما حثَّتْ تحريمَ الرِّبَا ، ولا تعتبرُهُ ، بالنسبةِ لجميعِ مَنْ يحملونَ تابعيةَ الدولةِ ، مادةً اقتصاديةً سواءً كانوا مسلمينَ أو غير مسلمينَ .

فالإسلامُ لا يفصلُ اعتباراً ما يجبُ أن يكونَ عليه المجتمعُ عن تحقيقِ الرفاهيةِ للإنسانِ ، بلْ يجعلُهُما أمرينِ متلازمينِ . لأنه يهدفُ إلى إيجادِ الطمأنينةِ عندَ الإنسانِ لا إلى مجردِ إشباعِ حاجتِهِ ، ويجعلُ نَيْلَ السعادةِ المثلَ الأعلى الذي يسعى المسلمُ لتحقيقِهِ من الاقتصادِ . قالَ تعالى : هِ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا

أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُسْلِمِينَ »
ولذلك جَعَلَ فَلَسَفَةَ الاقتصاد مَرْبُوطَةً بِأَوَامِرِ اللَّهِ وَنَوَاهِيهِ بِنَاءً عَلَى إدْرَاكِ الصَّلَاةِ بِاللَّهِ ، أَيْ رِبْطُ الْفِكْرَةِ الَّتِي يُبْنَى عَلَيْهَا تَدْبِيرُ أُمُورِ الْمُسْلِمِ وَالْمُجْتَمَعِ بِالْحَيَاةِ وَذَلِكَ بِجَعْلِ الْأَعْمَالِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ مُوَافِقَةً لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِاعْتِبَارِهَا دِينًا وَرِبْطُ تَدْبِيرِ أُمُورِ الرَّعِيَّةِ بِمَنْ يَحْمِلُونَ التَّابِعِيَّةَ ، وَتَقْيِيدِ أَعْمَالِهِمِ الْاِقْتِصَادِيَّةِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِاعْتِبَارِهَا تَشْرِيعًا ، فَأَبَاحَ لَهُمْ مَا أَبَاحَهُ الْإِسْلَامُ ، وَقَيَّدَهُمْ بِمَا قَيَّدَهُمْ بِهِ . قَالَ تَعَالَى :
« مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا » وَقَالَ : « وَلِيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ يُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ » ، وَقَدْ قَيَّدَ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ التَّابِعِيَّةَ بِهَذِهِ الْأَحْكَامِ بِالتَّوْجِيهِ الَّذِي يَحْتَمِلُ الْمُسْلِمُ يَنْفِذُ هَذِهِ السِّيَاسَةَ بِدَافِعِ تَقْوَى اللَّهِ ، وَالتَّشْرِيعِ الَّذِي تُنْفِذُهُ الدَّوْلَةُ ، قَالَ تَعَالَى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » .

وَقَالَ : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَى كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا » . وَقَالَ : « وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا »
وَفِي ذَلِكَ بَيَانُ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي تُنْفِذُ بِهَا هَذِهِ الْأَحْكَامُ ، وَمَا يَضْمَنُ تَقْيِيدَهُمْ بِهَا . وَقَدْ شَمِلَتْ هَذِهِ الضَّمَانَةُ الْأَحْكَامَ الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِالْفَرْدِ وَالْمُجْتَمَعِ . فَحَرَّمَ الْاعْتِدَاءَ عَلَى الْمِلْكِيَّةِ الْعَامَّةِ كَمَا حَرَّمَ الْاعْتِدَاءَ عَلَى الْمِلْكِيَّةِ الْفَرْدِيَّةِ وَجَعَلَ تَنْفِذَ حَقِّ اللَّهِ كَتْنَفِيزَ حَقِّ الْإِنْسَانِ .

وجعلَ تنفيذَ الزكاة كتنفيذِ التَّحَقُّقَةِ ، وحينَ شرَعَ الأحكامَ راعى مصلحةَ الفردِ والجماعةِ . وحينَ شرَعَ للجماعةِ بما بينها منْ علاقاتٍ راعى مصلحةَ الفردِ ، وحينَ شرَعَ للفردِ ما بينَهُ وبينَ غيره منْ علاقاتٍ راعى مصلحةَ الجماعةِ ، ولذلك نجدهُ حينَ جعلَ للدولة حقَّ أخذِ المالِ منَ المسلمينَ ، لإدارةِ شؤونِ الرعيَّةِ قَبْدَ الدولة بأنْ لا تأخذَ إلا فضولَ الأغنياء ، أي ما يزيدُ عنْ حاجاتهمِ الضرورية ، وهي المأكَلُ والملبسُ والسكنُ والزواجُ ، وما يركبونهُ لقضاء حاجاتهم البعيدة ، فهذا التشريع الذي يحفظُ الجماعةَ رُوِعِيَتْ فيه مصلحةُ الفردِ . ونجدُ الشرعَ أيضاً يتيحُ للفردِ أنْ يبيِّنَ بَيْتاً أو يزرعَ بستاناً ، ومن ناحيةٍ أخرى فَرَضَ عليه حقَّ الطريقِ ومنعه من البناء أو الزرع على أي وجه يعتدي به على حق الطريق أو على ملكية عامة . وحينَ أباحَ للفردِ بَيْعَ ما يملكُ خارجَ الدولة الإسلامية في تجارةٍ مَنَعَهُ من بَيْعِ السلاح وكلِّ ما يتقوى به العدوُّ على الدولة ، فهذا التشريعُ للفردِ رُوِعِيَتْ فيه مصلحةُ الجماعةِ .

وهكذا نجدُ الإسلامَ معْ كونه يُشرِّعُ للإنسان ، ويشرِّعُ للمجتمعِ يَنْظُرُ إلى ما يجبُ أنْ يكونَ عليه المجتمعُ . إنه يُشرِّعُ في الاقتصادِ لمجتمعٍ معيَّنٍ له صفةٌ معينةٌ .

ولا يكفي بذلك ، بلْ يَحْتَ على الكسْبِ وطلبِ الرزقِ والسعيِ لتحقيقِ أكبرِ درجةٍ ممكنةٍ من الرفاهيةِ للفردِ وللمجموعِ .

ولذلك كَانَ السَّعْيُ بكسبِ الرِّزْقِ فَرَضاً على كلِّ رَجُلٍ ، قالَ تعالى : « فامشوا في مناكبها وكلُّوا من رزقي » وقالَ عليه وعلى آله الصلاة والسلامُ : « طَلَبُ الحلالِ كَمُقَارَعَةِ الأبطالِ » وَمَنْ ماتَ في طَلَبِ الحلالِ ماتَ مَغْفُوراً له ، وقالَ : « إِنْ أَطِيبَ ما أَكَلْتُمْ منْ كَسْبٍ

أبدبكم . وإن أخي داودَ كانَ يأكلُ منَ كَتَبِ يَدِهِ . وقالَ : « إنَّ منَ الذنوبِ ذنوباً لا يُكفِّرُها الصَّومُ ولا الصَّلَاةُ » . قيلَ : فما يُكفِّرُها يا رسولَ الله ؟ قالَ : « الهُمومُ في طَلَبِ المِيشَةِ » . وفي حديثٍ قدسِيٍّ عن ربه عزَّ وجلَّ قالَ تعالى : « عِبْدِي حَرَكٌ بِدَكَ أَنْزِلُ عَلَيْكَ الرِّزْقَ » .

فالآياتُ والأحاديثُ تحثُ على السَّعيِ لطلبِ الرِّزْقِ وعلى العملِ لكسبِ المالِ كما تحثُ على التمتعِ بهذا المالِ وأكلِ الطَّيباتِ . قالَ تعالى : « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ » ، وقالَ تعالى : « كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ » وقالَ : « كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً » وقالَ تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ » . فهذه الآياتُ وما شابهها تدلُّ دلالةً واضحةً على أنَّ الأحكامَ الشرعيَّةَ المتعلِّقةَ بالاقتصادَ تهدفُ إلى رَفْعِ مُستوى المِيشَةِ والتمتعِ بالطَّيباتِ . وقد راعى الإسلامُ في الحُصولِ على المالِ عَدَمَ تعقيدِ الكيفيَّةِ التي يجوزُها الإنسانُ بها ؛ فجعلها بسيطةً كلَّ البساطةِ إذ حدَّدَ أسبابَ التملُّكِ ، وحدَّدَ العقودَ التي يجري بها تبادلُ المِلْكِيَّةِ .

ولا يعني تحديدهُ لأسبابِ التملُّكِ والعقودِ تجميدَ الوضعِ الاقتصاديِّ ، بل مُسَاعَدَةَ النَّاسِ على الرِّبْحِ والتقدُّمِ الاقتصاديِّ والحيلولةَ دونَ وقوعِ الهزَّاتِ الاقتصاديةِ العامةِ ، لأنَّ الإسلامَ جعلَ الأسبابَ والعقودَ خطوطاً عريضةً تدخلُ تحتها جزئياتٌ متعدِّدةٌ ، كأنواعِ العملِ وأنواعِ البَّيْعِ ، وتدخلُ فيها كلياتٌ متعدِّدةٌ في قياسها عليها كقياسِ العطيةِ على الهبةِ في أنها تكونُ سبباً للملِّكِ ، وكقياسِ الوكالةِ على الإجارةِ في استحقاقِ أجره الوكيلِ .

ولا يجوزُ أن يخرجَ المرءُ عن هذه الخطوطِ العريضةِ التي جاء بها الشرعُ ، بل يجبُ أن يقيدها بها تقيداً تاماً ، وهكذا نجدُ أسبابَ التملُّكِ والعقودِ قد

يَتَنَهَّى الشَّارِعُ وَحَدَدَاهَا فِي مَعَانٍ عَامَةٍ ، وَهَذَا مَا يَجْعَلُهَا شَامِلَةً لِكُلِّ مَا يَتَجَدَّدُ مِنَ الْحَوَادِثِ .

وَبِهَذَا تَكُونُ سِيَاسَةُ الْاِقْتِصَادِ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ مُقْتَصِرَةٍ عَلَى الرِّفَاقِيَّةِ وَحَدِّهَا ، بَلْ تَشْمَلُ الرِّفَاقِيَّةَ وَالْوَضِيعِيَّةَ الَّتِي تَكُونُ عَلَيْهَا هَذِهِ الرِّفَاقِيَّةُ ، لِنُحَقِّقَ مَجْتَمَعًا يَعْشُرُ فِيهِ الْإِنْسَانُ مَطْمَئِنًا هَادِيًا الْبَالِ ، وَيَعْشُرُ فِيهِ الْمُسْلِمُ مَتَمَتَّةً بِالسَّعَادَةِ وَرَاحَةِ الْفِكْرِ .

وَتَلْخُصُّ سِيَاسَةُ الْاِقْتِصَادِ بِأَرْبَعَةِ أُمُورٍ

أولاً - إشباعُ جميعِ الحاجاتِ الأساسيةِ لكلِّ فردٍ إشباعاً كلياً وتمكينُهُ من إشباعِ الحاجاتِ الكماليَّةِ بقدرِ ما يستطيعُ ، لِأَنَّهُ يَعْشُرُ فِي مَجْتَمَعٍ مُعَيَّنٍ لَهُ طَرِيزٌ خَاصٌّ فِي الْعَيْشِ .

ثانياً - النَّظَرُ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ بِعَيْنِهِ لَا إِلَى مَجْمُوعِ الْأَفْرَادِ الَّذِينَ يَعْشُرُونَ فِي الْبِلَادِ .

ثالثاً - النَّظَرُ إِلَى الْفَرْدِ بِاعْتِبَارِهِ إِنْسَانًا قَبْلَ أَيِّ اعْتِبَارٍ آخَرَ ، وَلَا بُدَّ مِنْ إِشْبَاعِ حَاجَاتِهِ الْأَسَاسِيَّةِ كُلِّهَا إِشْبَاعاً كلياً ، وَاعْتِبَارِهِ ، بَعْدَ ذَلِكَ ، شَخْصاً مُعَيَّناً بِذَاتِهِ ، بِتَمَكِينِهِ مِنْ إِشْبَاعِ حَاجَاتِهِ الْكَمَالِيَّةِ بِقَدْرِ مَا يَسْتَطِيعُ .

رابعاً - النَّظَرُ إِلَيْهِ فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ ، بِاعْتِبَارِهِ مُرْتَبِطاً بِغَيْرِهِ ارْتِبَاطاً مُعَيَّناً بِسِرِّهِ تَسِيرًا مُعَيَّناً وَفَقَّ طَرِيزٍ خَاصٍّ ، وَبِنَاءٍ عَلَى ذَلِكَ يَكُونُ الْأَسَاسُ تَوْزِيعُ الثَّرْوَةِ لَا تَنْمِيتُهَا . وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ تَوْزِيعُ الثَّرْوَةِ بِغَيْرِ بَيَانٍ كَيْفِيَّةٍ حِيَازَتَهَا مِنْ مَصَادِرِهَا ، فَإِنَّ تَنْمِيتَ الثَّرْوَةِ تَأْتِي إِيثَانًا طَبِيعِيًّا مِنْ هَذِهِ

الكيفية للحيازة ، فإن الكيفية التي تجري فيها حيازة الأرض تؤدي بالطبع إلى استغلالها ، والكيفية التي يجري بها امتلاك المصنع تؤدي طبيعياً إلى استغلاله . ويمكن تحسين هذه الزيادة للدخل بالمعلومات الاقتصادية لا بالأحكام الاقتصادية ، وتؤخذ هذه المعلومات من أي جهة كانت دون قيد .

موضوع معالجة الاقتصاد في البلاد الإسلامية

هذه المعالجة تنقسم إلى قسمين منفصلين عن بعضهما تمام الانفصال ، ولا علاقة لأحدهما بالآخر .

القسم الأول - السياسة الاقتصادية : ومعالجتها في أمرين :

أ - الخطوط العريضة لمصادر الاقتصاد وهي أربعة : الزراعة - الصناعة - التجارة - جهد الانسان .

ب - الخطوط العريضة لضمان الحاجات الأساسية .

القسم الثاني - معالجة زيادة الثروة لتكثير الثروة تختلف باختلاف أوضاع البلدان . ففي سورية يختلف الأمر - مثلاً - عن باكستان أو إيران ، ولذلك كانت معالجتها بحسب متطلبات الأوضاع الخاصة ، وسيقتصر بحثنا على القسم الأول .

معالجة مصادر الاقتصاد الأربعة

الأرض . الصناعة . التجارة . الجهد

الرأسمالية تجعلُ زيادةَ الثروةِ أساسَ النظامِ ، وتركُ للأفرادِ حريةَ الملكيةِ والعملِ . والاشتراكيةُ ، وبعدها الشيوعيةُ ، تقولُ بإلغاءِ الملكيةِ إلغاءً كلياً أو جزئياً وتجعلُ العملَ هو الأساسَ ، وشعارها : « مَنْ لا يعملُ لا يأكلُ » .

والإسلامُ يقولُ بإباحةِ الملكيةِ والعملِ . قالَ تعالى : « فامشوا مِنَّا كَيْسَها وَكُلُوا مِن رِزْقِهِ » . وقالَ : « فانتشروا في الأرضِ وابتغوا مِن فَضْلِ اللَّهِ » والأمرُ هنا للإباحةِ . قالَ رسولُ اللَّهِ : « مَا أَكَلَ ابنُ آدَمَ طعاماً قطَّ خَيْرٌ مِن أنْ يأكلُ مِن عَمَلِ يَدِهِ » وهو خيرُ مقرونٍ بالمدحِ ، لكنَّه من الأوامرِ غيرِ الصريحةِ ، والمرادُ به الإباحةُ .

والإسلامُ جعلَ الملكيةَ والعملَ في هذهِ المصادرِ مباحينِ للناسِ . وينبغي أنْ يُلاحظَ أنَّ الإباحةَ لإباحةِ ملكيةٍ وعملٍ وليستَ حريةَ ملكيةٍ وعملٍ ، لأنَّ الإباحةَ تقيدُ لحكمٍ شرعيٍّ هو أمرُ اللَّهِ بالتخييرِ بينَ الأخذِ وعدمه بخلافِ الحريةِ فهي عدمُ التقييدِ بشيءٍ .

المصدر الأول

الأرض

الأرضُ أساسُ الزراعة لا جهدُ الإنسان ولا الخبرةُ الفنيةُ حتى ولا الآلةُ ، فالذي يعينُ وجهُ الإنتاجِ هو كَيْفِيَّةُ الحِيازةِ للأرضِ وكَيْفِيَّةُ العملِ بها لا جهدُ الإنسانِ ولا خبرتهُ الفنيةُ ولا الآلةُ ولا علاقاتُ الإنتاجِ ولذلك يجبُ أن يكونَ البحثُ في الزراعة مُنصبّاً على الأرضِ ، لأنَّ الجهدَ مصدرٌ منفصلٌ عن الزراعة ، والآلةُ كذلك مصدرٌ منفصلٌ عن الزراعة ، ولها أحكامٌ خاصةٌ . والخبرةُ الفنيةُ وعلاقاتُ الإنتاجِ ، لا علاقةٌ لأيٍّ منهما بالزراعةِ أيضاً ، وهو أمرٌ ظاهرٌ ، ولذلك سنحصرُ البحثَ في الزراعةِ بأحكامِ الأرضِ فقط .

وموضوعُ ملكيةِ الأرضِ يختلفُ عن ملكيةِ بقيةِ الموادِ من عقارٍ وسلعٍ ونقدٍ ومواشٍ وغيرِ ذلك ، والإنتاجُ فيها جزءٌ لا يتجزأ من وجودها ، كما أنه جزءٌ لا يتجزأ من ملكيتها . والأرضُ تختلفُ عن المصنعِ الذي لا يعدو إنتاجهُ جزءاً من وجوده ، وعن البيتِ الذي يشتركُ مع المصنعِ في الإنتاجِ بل هي تختلفُ عن كلِّ سلعةٍ في الدنيا ، إذ لا تنتجُ سلعةٌ في الدنيا من نفسها ، دونَ أن يباشرَ الإنتاجُ فيها أحدٌ سوى الأرضِ ، ومن هنا يجبُ أن تكونَ للأرضِ بالذاتِ ، من دونِ باقي الأموالِ ، أحكامٌ خاصةٌ من حيثِ ملكيتها ومن حيثِ العملُ فيها ..

ملكيةُ الأرضِ : تتحققُ ملكيةُ الأرضِ بالإقطاعِ والتحجيرِ والإحياءِ ، كما تتحققُ بالشراءِ وبالإرثِ وبالهبةِ . يقولُ رسولُ الله (ص) : « مَنْ

أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ . « والأرضُ الميتة هي الأرض التي لم يظهر
أنه جرى عليها ملك أحد فلم يظهر فيها تأثير شيء من إحاطة أو زرع أو
عمارة أو نحو ذلك ، ولا يوجد أحد يملكها أو ينتفع بها وإحيائها هو جعلها
صالحة للانتفاع بها . وقال رسول الله (ص) « من عمر أرضاً ليست لأحد
فهو أحقُّ بها » وقال : « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه فهم أحقُّ
به . » وبالتحجير ، وقال : « مَنْ أَحَاطَ حَائِطاً عَلَى أَرْضٍ فَهِيَ لَهُ » ،
والتحجير هو أن يجعل على حدود الأرض ما يدل على تخصيص له . كأن
يضع حولها حجارة أو سياجاً أو جداراً أو ما شاكل ذلك ، والتحجير
كالإحياء سواء لقوله (ص) « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروه
فهم أحقُّ به » .

وأما أرض الإقطاع فهي الأراضي التي تُعطيها الدولة للأفراد مجاناً دون مقابل ،
بعدما سبق إحيائها ، ولكن لا مالك لها فتكون الدولة هي المالكة . فهذه
الأرض لا تملك بالاحياء أو التحجير ، لأنها ليست مبنية بعد ما أُحْيِيَتْ
بالزرع ، فهي حية ولكن لا مالك لها ، فلا تملك إلا بتملك الدولة .
وقد أقطع رسول الله لبعض أصحابه أرضاً .

فإعطاء الدولة لأحد الرعية أرضاً ، هو الإقطاع ، وهو جائز بدليل فعل
الرسول به .

وإذا ملكت الأرض بسبب من الأسباب المذكورة أُجبر مالك الأرض
على استغلالها ولا يُسَمَحُ له بتعطيلها ، فإذا أهمل ذلك وعطل الأرض
ثلاث سنين نزعته منه جبراً وأعطيت لغيره . قال رسول الله : (ص)
« عادي الأرض لله وليرسوله ثم لكم من بعد فمن أحيى أرضاً
ميتة فهي له ، وكيس لمحتجير حق بعد ثلاث سنين » .

ولا يقال : إن الحديث أتى على ذكر المحتجير لأن العبرة بعموم اللفظ

لا بخصوص السبب . فيظل العام على عمومه فيكون قوله : « مَنْ عَطَلَ أَرْضاً ، شاملاً لكل أرضٍ مُلِكَتْ بالإقطاع أم بالشراء أم غير ذلك .

الصناعة

الصناعة أساس هام من أسس الحياة الاقتصادية لأية أمة أو أي شعب في أي مجتمع . وقد بين الإسلام أحكام المصانع بأن الأصل فيها أنها ملكية فردية ، فلكل فرد من أفراد الرعية أن يملك المصانع ، فالمصنع من حيث هو داخل في الملكية الفردية ، وليس بداخل في الملكية العامة ولا في ملكية الدولة .

والدليل على ذلك أن الرسول استصنع منبراً عند من يملك المصنع ملكية فردية .

غير أن الصناعة تأخذ حكم ما يجري صنعه ، والقاعدة الشرعية تقول : « الصناعة تأخذ حكم ما تُنتجُه » . مثلاً فصناعة العصر مباحة سواء كانت عصر غنّب أو تفاح لأن الصناعة من حيث هي مباحة ومنها صناعة العصر فتدخل في عموم إباحة الصناعات : فجاء الرسول وحرم صناعة عصر الخمر عن أنس قال « لعن رسول الله (ص) في الخمرة عشرة : شاربها وساقبها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها إلخ » . كما أن الشرع رأى في بعض الحالات أن المصانع لا يجوز أن تملك ملكية فردية . ولما كانت المصانع قائمة على المواد الأولية والأشياء التي تتعلق بطبيعة تكوينها بالجماعة والمرافق العامة ، فالبحث إذاً يجب أن يكون حول هذه الحالات الثلاث .

(١) الحالة الأولى : المعادن الصلبة كالفضة - الحديد - النحاس - الرصاص ، أو السوائل كالنفط والزئبق وما شاكلها لا تقطع أي الأرض التي يوجد فيها أمثال هذه الأشياء المذكورة لا يجوز أن تعطى من قبل الدولة وإن أعطيت خطأ استعبدت من قبل الخليفة . والدليل إرجاع رسول الله (ص) ما أقطعته من أرض إلى عمر بن قيس المازني وغيره .

(٢) الحالة الثانية : الأشياء التي تمنع طبيعة تكوينها اختصاص الفرد بحيازتها ، كملكية الطريق العامة والبحار والخلجان والمضايق والمساجد والمنزهات وما شاكلها لقول رسول الله (ص) : منى مناخ من سبق .

(٣) الحالة الثالثة : ما هو من مرافق الجماعة بحيث لو لم يتوفر لها بوصفها جماعة تفرقت في طلبه كالماء والكلا والنار لقول رسول الله (ص) : « المسلمون شركاء في ثلاث : الماء والكلا والنار » .

ومن هذه الخطوط العريضة يتبين أن الشرع قد عالج الصناعة والآلات ببيان ملكيتها ، وأوضح متى تكون ملكية عامة ومتى تكون ملكية فردية خاصة . فالحكم في المصانع هو للأصل لا للتابع ، مثل آلة توليد الكهرباء تستعمل في وقت واحد للحرارة والإنارة ، فإن كانت هذه الآلة تستعمل في الغالب للإنارة فإنها حيثئذ تكون ملكية فردية ، إذا كان توليدها من ملك فردي ، وإن كانت غالب ما تستعمل له هو الحرارة ، فإنها حيثئذ تكون ملكية عامة ، كالكهرباء في المصانع تستعمل لصهر المعادن وللإنارة ولكن أغلب ما تستعمل له هو الحرارة وهي إنما وجدت في المصنع للحرارة . أما الإنارة فتابعة لها ، والتابع تابع في الحكم وأما إذا كان توليد الكهرباء من مساقط المياه العامة ، فإنها ، ولا شك ، تكون من الملكية العامة سواء أكانت الغاية التي يجري توليد الكهرباء من

أجلها هي الإنارة أم كانت لتستعمل مقام النار . وما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانعُ الكبريتِ والفحمِ الحجريِّ والصناعاتِ المتولدة عن النفطِ فإنها ملكيةٌ عامةٌ لأنها داخلةٌ تحتَ نصِّ الحديثِ « الماء والكلاؤ والنار » إذ المرادُ بالنارِ الوقودُ وما يتعلقُ به .

وأما مصانعُ الحلوياتِ والنسيجِ والسكرِ والزجاجِ ومحالِجِ القطنِ والمطاحنِ ومعاملِ السبادِ وما شابهها فإنها ملكيةٌ فرديةٌ لأن ماتصنعه ليس من مرافق الجماعة .

ولكن يجوز للدولة أن تشتري هذه الملكية الفردية . فمثلاً ان تشتري الدولة مصانعَ السيارات والبرادات من أصحابها ، أو تنشئ الدولة هذه المصانعَ وما شابهها فيكون بذلك كلُّ ما هو داخِلٌ في الملكية الفردية يجوزُ للدولة أن تملك مثلهُ وخاصة في العصر الحديث أشياء كثيرة دخلت في الملكية الفردية ، وستكون مملوكة للدولة واقعياً كصانع الآلات التي تنتج الآلات ومصانع السيارات ونحوها ، مما يحتاجُ القيامُ به ، إلى أموال ضخمة ، فإنه لا يتأتى ان تقوم بمثل هذه الصناعات إلا الدولة ، لأنها هي التي تملك الامكانيات لمثل هذه المصانع . وذلك لأن إنشاء مثل هذه المصانع يحتاجُ إلى رأسمالٍ كبير لا يقوى عليه الفردُ . ولذلك درج الغربُ على إنشاء شركات المساهمة التي يتبعُ لها نظامُ تكوينها ان تجمعُ أموالاً ضخمة تستطيع بها أن تؤسسَ وتمتلكَ امتلاكاً فردياً مثل هذه الصناعات ، ولكن الإسلام يحرم شركات المساهمة ، ويحرم اجتماعَ عِدَّةٍ شركات مساهمة في شركة واحدة مثل التروستات والكارتل ، لأن الشركة في الإسلام من باب العقود كالبيع والإجارة ، وليست هي كالوقف والوصية من قبل الإرادة المنفردة ولهذا لا تكونُ الشركةُ إلا من شركاء يباشرون بأنفسهم التصرف في الشركة ، أو بأموالهم مع شريك يتصرف هو مباشرةً بنفسه . وهذه من طبيعتها لا يحصل

فيها نجمع مال . ولهذا فانه لا يمكن ، حسب احكام الشركة في الإسلام ، أن تنشأ شركة تملك اموالاً ضخمة تقلر على إنشاء مصانع كبرى فلا يبقى قادراً إلا الدولة . فتكون هذه المصانع وإن كانت ملكية فردية ، ولكن ، لضخامة نفقاتها . لن تكون إلا للدولة ، وبهذا لا توجد الاحتكارات للمصانع والانتاج في كون مصانع الآلات والسيارات ونحوها ملكية فردية كما هي الحال في النظام الرأسمالي ، بل طبيعة تطبيق أحكام الشرع تجعل مثل هذه المصانع ملكاً للدولة ولو كانت من الملكية الفردية . وهكذا تكون الدولة هي المتصرف بما هو داخل في الملكية العامة ، ولها أن تملك كل ما هو داخل في الملكية الفردية ، ولكن برضى صاحبها ، ولا يحل للدولة أن تستولي عنوة على المصنع الداخل في حكم الملكية الفردية لقول رسول الله (ص) « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه » فإذا ملكت الدولة المصانع التي تدخل في الملكية الفردية كمصانع الآلات الثقيلة فإن أرباحها تكون للدولة ، توضع في بيت المال مع الخراج والضرائب ونحوها وهي تصرف برأي الخليفة واجتهاده كسائر اموال الدولة . وله الحق أن يبيع هذه المصانع أو أن يعطي امتيازها للأفراد بخلاف ما هو داخل في الملكية العامة من المصانع وغيرها ، فإنه ملك لعامة المواطنين فلا يحل للدولة أن تبيعها أو تهبتها أو تعطي امتيازها لأحد ، لأنها لعامة المواطنين وليست لبيت المال فيكون بيت المال حرزاً هاليس غير ، وتوزع على جميع المواطنين بدون تمييز ولا تفرق .

وتوزيع الأرباح حاصل لما هو داخل في الملكية العامة على الرعية ، فقد يوزع عيناً وقد يوزع ثمناً ، فذلك راجع لرأي الإمام واجتهاده . فللدولة أن تعطي الرعية ما هو داخل في الملكية العامة كالماء والكهرباء بالمجان قدر حاجتهم ، ولها أن تبيعهم إياه بسعر السوق كالنفط والحديد وتوزع عليهم ثمنه من غير تمييز ولا استثناء ، تفعل ما تراه مصلحة للناس .

لأن ما هو داخلٌ في الملكية العامة لا يصح أن يصرف في شؤون الدولة .
وليس للإمام أن يتصرف بشيء منه مطلقاً ، ولكن كيفية رعاية شؤون
الملكية العامة فقط موكل لل خليفة حسب نص الشرع .

هذه هي أحكامُ الصناعةِ وكيفية معالجتها من حيث المصنعُ فقط .
وليس من ناحية العمال أو تصريف الإنتاج ، لأن المصنع هو وحده
الأصلُ في الصناعة ، وبيانُ أحكامه بيانُ لأحكامها . والصناعةُ مصدرٌ
مهم من مصادر الثروة . كما أنه ليس في الصناعة أحكامٌ سوى أحكام
المصانع .

أما موضوعُ العمال فهو مصدر اقتصادي آخر ، هو جهد الإنسان . كما
أن تصريف الإنتاج مصدرٌ اقتصادي آخر ، هو التجارة .

التجارة

التجارةُ عملياتُ البيع والشراء وهي مبادلةُ مالٍ بمالٍ . سواء كانت
تجارةً داخليةً ، وهي المبادلاتُ التي تجري في البلاد ، وتخضعُ لسلطات
الدولة أم تجارةً خارجيةً ، وهي المبادلاتُ التي تجري في البلادِ غـيرِ
الخاضعةِ لسلطاتِ الدولة .

والتجارةُ الداخليةُ لا تحتاجُ إلى بحثٍ أو بيانٍ ؛ فتطبقُ عليها أحكامُ
البيع التي جاء بها الشرعُ .

أما التجارةُ الخارجيةُ ، فهي التي تحتاجُ إلى توضيحٍ وبيانٍ . لأن لها
أحكاماً خاصةً . زيادةً على أنها الأساسُ في كونِ التجارةِ مصدرًا مسن

مصادر الاقتصاد ، لأن زيادة ثروة البلاد من التجارة تأتي منها . وحين تُبحث التجارة يجب أن يتبين الأساس الذي تُبنى عليه . أهى السلع التي تجري التجارة بها أو التاجر مالك السلع ؟

إن أصحاب النظام الرأسمالي وأصحاب النظام الاشتراكي الماركسي جعلوا السلعة أساساً في بحث التجارة الخارجية ، ولذلك يعتبرون البحث التجاري قائماً على منشأ البضاعة لا على مالكيها . وتقوم العلاقات التجارية بين الدول على أساس منشأ البضاعة لا على مالكيها ، لكن الإسلام جعل التاجر أساساً في التجارة الخارجية لا البضاعة ، وجعل البضاعة تأخذ حكمه ، لأن البضاعة يجري عليها البيع والشراء ، فتطبق عليها أحكام البيع . وأحكام البيع أحكام للمالك المال وليست أحكاماً للمال المملوك .

فهي أحكام للبائع والمشتري وليست أحكاماً للمال المبيع أو الذي يشتري ، فالله تعالى قال : « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ » أي الناس ، فهو حكم متعلق بالناس لا بالمال ، فالحكم في الآية للبيع من قبل الناس لا البيع بالنسبة للمال المبيع . قال رسول الله : « والبيعان بالخيار ما لم يتفرقا » ، فالحكم للبائع والمشتري لا للمال الذي جرى بيعه وشراؤه ، فالشرع إذا قد عالج التجارة الخارجية باعتبار مالك المال بغض النظر عن المال .

وأما جعل البضاعة تابعة للتاجر فلأن التجارة الخارجية تندرج تحت أحكام دار الحرب ودار الإسلام .

أما بالنسبة لأحكام دار الإسلام ، فإن الإسلام اعتبر الرعية للدولة بالتبعية لا بالدين .

فمن كان يحمل التبعية الإسلامية فهو من رعايا الدولة مسلماً كان أم غير مسلم ، والدولة مسؤولة عنه وعن كفايته وحمايته وحماية أمواله وعرضه ، وتوفير الأمن والعيش والرفاه والعدل والطمأنينة له .

بدون أيّ فرق بين مسلم وغير مسلم ، فكلّهم رعايا الدولة ، وليست العقيدة هي الجامع بينهم في الرعية وإنما التابعية . وأما بالنسبة لدار الحرب ، فكلّ من لا يحمل التابعية الإسلامية فهو أجنبي ، سواء كان مسلماً أو غير مسلم ، ويُعاملُ معاملة الحربى حكماً .

والتجار الذين يدخلون الدولة أو يخرجون منها ثلاثة أصناف :

(١) تجار من رعايا الدولة : لهم الحقّ بالتجارة في الخارج والدّاخل ، سواء بسواء ، دون أيّ قيد أو شرط . معنى آية «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» عام يشمل كلّ بيعٍ إلّا في حالتين :

(أ) ما لو حصل ضرر في الاستيراد والتصدير ، فإن ذلك يؤدّي إلى منعها .

(ب) يمنع الاستيراد والتصدير من البلاد التي تكون معها في حالة حربٍ فعلاً كإسرائيل اليوم .

(٢) التجار المعاهدون : يعاملون في التجارة الخارجية وفقّ نصوص المعاهدة الموقّدة معهم ويستوي في ذلك التصدير والاستيراد لقوله (ص) «المسلمون عند شروطهم» ولأنّ المعاهدة عهدٌ والوفاء به فرض «أوفوا بالعقود» .

(٣) التجار الحربيون : وهم الذين بيننا وبينهم حربٌ ، وهؤلاء لا يدخلون بلادنا إلّا بإذن خاصّ بالدخول بعد إعطائهم الأمان ، وهو إذن لهم بالدخول . وعلى هذا فالتاجر الحربى إذا أدخل بضاعة كان الإذن له بالدخول إذناً لبضاعته ، وإذا أراد أن يشحنها بوسيلة من وسائل النقل ، فإنه يجوز أن يُعطى إذناً لماله . ولا يدخل الحربى ولا ماله بلادنا بغير إذن مطلقاً .

وإذا دخلَ البلادَ فلهُ أنْ يُتاجِرَ فيها بأيِّ بضاعةٍ يُريدُها ، وله أنْ يُخرِجَ مِنَ البلادِ أَيْةَ بضاعةٍ يَريدُها وأيِّ مالٍ يملكُهُ ، إلّا أنْ يكونَ سلعةً مهمّةً في إخراجها ضررٌ ، فتمنعُ وحدها ويسمحُ له بغيرِها ، وبكلِّ مالٍ ، وذلك لقوله (ص) : « إنَّ ذِمّةَ المسلمينَ واحدةٌ فَمَنْ أخطَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ أَجْمَعِينَ » ، والمرادُ بذِمّةِ المسلمين أمانهم . وإعطاؤهمُ الأمانَ ، يعني إباحةَ الدخولِ والعملِ والتجارةِ لهم إلّا أنْ يحدّدَ الحاكمُ الأمانَ ، أي الاذنَ ، فيكون حينئذٍ بحسبِ ما أذن ، كتحديدِ الإقامةِ أو العملِ ، فعليهم أنْ يلتزموا بما حدّدَهُ الحاكمُ .

وأما ضريبةُ الجمارِكِ فلا تُؤخذُ من أيِّ شخصٍ من رعايا الدولةِ على أَيْةِ بضاعةٍ داخليةٍ كانت أو خارجيةٍ لما رُوِيَ عن رسولِ الله (ص) : « لا يدخلُ الجنةَ صاحبُ مكسٍ » والمكسُ ضريبةُ الجمارِكِ خاصةً . وقال : « إنَّ صاحبَ المكسِ في النارِ » يعني العاشر ، والعاشر هو الذي يأخذُ العُشْرَ على التجارةِ التي تأتي من الخارج . وعن عبد الرحمن بن معقل قال : « سألتُ زيادَ بنَ جديرٍ : من كنتم تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشرُ مسلماً ولا معاهداً ، قلت : من كنتم تعشرون إذا ؟ قال : نجتارُ الحربِ ، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم » .

على أنْ أخذَ الضريبةَ للجماركِ من الأجنبيِّ جائزٌ لا واجبٌ .

فيجوزُ للدولةِ أنْ تعفيهم من الضرائبِ أو مِنْ ضرائبِ بضاعةٍ معينةٍ ، حسبَ ما تراه مُصلحةً للمسلمينَ .

هذا هو حكمُ التجارةِ الخارجيّةِ في الإسلامِ .

الجهد الإنساني

إنّ المصادر الثلاثة السابقة : الزراعة والصناعة والتجارة ، لا تُعطي الإنتاج إلاّ بجهد الإنسان ، فهو الذي يزرع الأرض ويصنع المصنوعات ويدير الآلة ، وهو الذي يقوم بالبيع والشراء ، ولذلك فهو مصدر هامّ من مصادر الثروة . وإذا لم يكن بُدّ منه في الزراعة ، فمن المؤكّد أنّه لم يكن جزءاً منها . وكذلك في الصناعة والتجارة لا يعدّ جزءاً من أيّ واحدة منهما ، ولكنه مصدر مستقلّ عن الثلاثة .

وجهد الإنسان هو العمل الذي يقوم به عقلياً كان أو جسيماً ، ولهذا قيل لمن يقوم بالأعمال : عمال . والأدقّ أن يقال : الأجراء لأنّ البحث بحث الأجراء لا العمال ، والأجير هو كلّ إنسان يشتغل بأجرة ، سواء كان المستأجر فرداً أم جماعة أم دولة ، فموظف الدولة أجير ، وموظف الجماعة - كالشركة - مثلاً أجير ، وموظف الفرد أجير . والأجرة هي المال الذي يُعطى مُقابل قيام الإنسان بالعمل سواء كان نقداً أم سلعةً فكلّهُ مالٌ ، لأنّ المال هو كلّ ما يتمول ، أي كلّ ما يُنتفع به من الأشياء . والبحث الاقتصادي في الأجير يُبنى على معرفة الأساس الذي يقوم عليه تقدير الأجرة للأجير .

فقد عرّف الفقهاء الاجارة بأنها عقدٌ على المنفعة بعوض . فجعلوا العقد مسلطاً على المنفعة ، وجعلوا العوض مقابل تلك المنفعة ، أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة وقالوا : إنّ تمليكاً من الأجير للمستأجر منفعة ، وتمليكاً من المستأجر للأجير مال . وقد استنبط ذلك من كتاب الله تعالى وسنة رسوله في قوله تعالى : « فَإِنْ أَرْضَعْنَا لَكُمْ فَاتَوْهُنَّ أَجُورُهُنَّ » فجعل إعطاء الأجور مقابل الارضاع ، وقال (ص) : قال الله عز وجل :

« ثلاثة » أنا خصمهم يوم القيامة : رجل أعطى بي ثم غدر ، ورجل باع حرّاً فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يؤفه أجره » . فجعل استيفاء المنفعة قائماً على إيفاء الأجر فتكون المنفعة أساساً لتقدير الأجر ، والعقد في إجارة الأجير إما أن يرد على منفعة العمل ، كالمنفعة التي يقدمها أصحاب الحرف والصنائع كاستجار الصانع والنجار والمهندس والطبيب والمحامي . وإما أن يرد على منفعة الأجير نفسه كالتخادم والبستاني ، وفي كلتا الحالتين لا بد أن تكون الأجرة معلومة ، لقوله (ص) : « ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعمل أجيراً حتى يعلم أجره » .

وبعد المقارنة بين علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية نصل إلى نتيجة واضحة مبنية على فهم حقيقة علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي والسياسة الاقتصادية . فرأى أن علم الاقتصاد يبحث في الإنتاج وتحسينه وزيادته وهو علمي لا يختص به أمة دون أخرى . وأن النظام الاقتصادي يبحث في الكيفية التي يجب أن يجسب بها المال وأن يؤزج ، فهو لأمة دون أخرى ويختلف في النظام الرأسمالي عنه في النظام الاشتراكي عنه في النظام الإسلامي .

والسياسة الاقتصادية التي تُخطط كي تحقق الرفاهية للشعب بامتلاكهم أوفر قسط من الحاجات المادية وهي تكون متأثرة إلى حد بعيد بالمبدأ الذي تعتنقه الدولة . فبالنتيجة نصل إلى الصراع الاقتصادي الطبقي القائم في العالم اليوم فراه ليس موجهاً إلى السياسة الاقتصادية ولا إلى علم الاقتصاد بل نراه موجهاً إلى النظام الاقتصادي الذي يعالج كيفية التوزيع والجابة ففي النظام الرأسمالي يقول علماء الاقتصاد إن زيادة الدخل يُحسن دخل الفرد بزعمهم أن البلد الذي يتألف من مليون شخص ،

ودخله ٥٠٠ مليون ليرة يكون دخل الفرد ٥٠٠ ليرة فإذا ارتفع الدخل إلى ٧٠٠ مليون إرتفع دخل الفرد . هذا الزعم يَدَّحِضُهُ الواقعُ . فالواضح في المجتمع الرأسمالي أن الغنيَّ يزدادُ غناه وتنمو ثروته ويعودُ فائض الدخل القومي إلى خزائنه بينما الفقير الذي يصيبه وعائلته من الدخل الف ليرة ما زال يستفيدُ نفس المبلغ أو أكثر قليلاً إذا وافاه الحظ وإذا ساءه الحظ إستفادَ بأقل من المبلغ الذي كان يعودُ عليه من قبل .

وهذا الدخل في الحالتين لا يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية إشباعاً كاملاً .

فالنظام الأمثل هو الذي يكفل لكل فرد من رعاياه الحاجات الضرورية ، أي يكفلُ لسмир وكامل والياس ويطرس ما يحتاجه من السلع والخدمات الضرورية له ولجميع أفراد عائلته ويركُ جميع الأفراد يتنافسون للعمل في سبيل نيل حاجاتهم الكمالية .

وهنا يرد سؤال كيف نستطيعُ أن نحدد السلع الضرورية ، والسيارة والبراد والغسالة أصبحت من السلع الضرورية ؟

الجواب على ذلك: يجب أن تُحدّد السلع والخدمات الضرورية وإلا أصبح في المستقبل بناءً على هذا المفهوم إقتناء الصاروخ والصعود بواسطته إلى القمر ضرورياً . فهذا السؤال مردود لأن السيارة والبراد والغسالة لا تعتبر من السلع الضرورية بدليل أن الإنسان كان يحيا حياةً كريمةً قبلَ اختراعها فإذاً هي تعتبر من السلع الكمالية . ونحن عندما نقولُ السلع والحاجات الضرورية إنما نعني أنها ضرورية لبقاء الإنسان حياً وضرورية لاستمراره بصحة جيدة ، وضرورية لدوام استمراره عضواً مفيداً بعلاقته بالمجتمع الذي هو جزء منه . وأخيراً بناءً على هذا الأساس من الفهم نستطيعُ أن نَجْزِمَ بأن السلع الضرورية ثلاث : المأكل والملبس والسكن . وأما الخدمات الضرورية فهي

التعليم والتطبيب ، فالتعليم والتطبيب يجب أن يكونا مجاناً للجميع وبدون تمييز لأنه لا يجوزُ المتاجرة بالأرواح والعقول في مجتمع يحافظُ على بقاء جسمه سليماً وعلاقة افراده ببعضهم وبالدولة متينة .

النظام الاشتراكي وحدّه الذي يضمن الحاجات الأساسية

ضمانُ الحاجاتِ الأساسيةِ في الإسلام هو الأساسُ في السياسةِ الاقتصادية بخلافِ النظامِ الرأسماليّ ، فإنّ الأساسَ فيه زيادةُ الدخلِ الأهلي . ولما ظهرت المساواة من جرّاءِ تطبيقِ هذا النظامِ ، وُضِعَتْ بعضُ أحكامِ للعمالِ والموظفينِ والفقراءِ المحرومينِ ، لتخفيفِ شيءٍ من الظلمِ الواقعِ بهم . فالضمانةُ فيه ليست أساساً في النظامِ ولا أمراً جوهرياً فيه ، بل هي أحكامٌ طارئةٌ أُدخلت عليه .

وبخلافِ اشتراكيةِ الدولةِ ، فإن الضمانَ فيها معالجةُ الحالاتِ التي تَظْهَرُ فيها مساوئ النظامِ الرأسمالي في الملكيةِ وأجورِ العمالِ وأرباحِ الرأسماليين ، ولم يكن أساساً ، بل أحكاماً طارئة .

وبخلافِ الاشتراكيةِ ، ومنها اشتراكيةُ ماركس ، فإن الضمانَ فيها محاولةٌ لايجادِ المساواةِ في الملكيةِ ، لا ضمانُ الحاجاتِ الأساسيةِ لكلِّ فرد . وسواءِ عندهم أضمنتْ هذه المساواة الحاجات الأساسية ، أم لم تضمن ، فالنتيجةُ من هذه المحاولةِ كانت الحرمان من ملكية الانتاج .

الحاجات الأساسية في الشرع الاسلامي قسماً

القسم الأول : الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعيّة ،
الطعام واللباس والسكن . فإذا توفّرت ، لم تبقى هناك مشكلة أساسيّة ،
والدليل على أنّها أساسيّة النصوص التي جاءت في المأكل والملبس والسكن
فالله تعالى يقول : « وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ » ويقول :
« وارزقوهم فيها واكسوهم » وأطعموا البائس الفقير » ويقول :
« أسكنوهم من حيث سكنتم » « ومساكين ترضونها » والرسول
يقول : « ليس لابن آدم إلا كسرة خبز يسد بها جوعته وشربه ماء
يُطفي بها ظمأه » ، وقطعة ستر يستر بها عورته ، وما زاد على ذلك فهو
فضل » فهذه النصوص تدلّ دلالة كاملة على أنّ الحاجات الأساسية هي
الحاجات الثلاث ، وما زاد عليها ، فهو من الكماليات ، أما الذي يقوم
بالإنفاق أي بإشباع الحاجات الأساسية ، فقد عيّنه الشرع تعييناً واضحاً
بأدلة ، منها ما هو صريح الدلالة ومنها ما يستنبط منه استنباطاً .

فقرضُ النفقة للزوجة على الزوج ، وهي المأكل والملبس
والمسكن ، مُستمد من قوله تعالى : « أسكنوهم من حيث سكنتم
من وجدكم » وقال الرسول « (ص) : « لهنّ عليكنّ رزقهنّ
وكسوتهنّ » وقال « وحقنّ عليكنّ أن تحسبنوا لهنّ في كسوتهنّ
وطعامهنّ » .

فهذه النصوص صريحة في وجوب النفقة للزوجة على الزوج ، وفرض
النفقة للأولاد على أبيهم يستند إلى قوله تعالى : « وعلى المولود له
رزقهنّ وكسوتهنّ » وفرض النفقة للأب وللأم على أولادهما لقوله

تعالى : « وبالوالدين إحساناً » وقال الرسول (ص) : « إن أطيّب ما أكلَ الرجلُ بعدَ كَسْبِهِ وإن ولَدَهُ مِن كَسْبِهِ » . فيُستنبطُ من هذه النصوص أن النفقةَ للأبوين واجبةٌ على أولادِهِما ، والنفقةُ شرعاً مأكلٌ وملبسٌ ومسكنٌ .

وفرضُ النفقةِ على القريبِ ذي الرحمِ المحرمِ لقريبه ، يستندُ الى قوله تعالى : « وعلى المولودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ » وعلى الوارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ » وقال الرسول (ص) : « وابدأُ بمن تعولُ أمك وأباك وأخاك وأختك ثم أدناك أدناك » وهو يعني النفقة . والمستنبطُ من هذه النصوص أن نفقةَ القريبِ واجبةٌ على قريبه .

وبضمانِ النفقةِ للزوجةِ والأبوين والأبناء وكلّ ذي رحمٍ ضمينَ إشباعِ جميعِ الحاجاتِ الأساسيةِ لجميعِ أفرادِ الرعيةِ ، إلاّ من لا رحمَ لَهُ ، أو عجزَ هؤلاء عن الاتفاقِ ، وهاتانِ الحالتانِ قد احتاطَ الشرعُ لهما وشرّعَ لهما أحكاماً معينةً معدّةٌ .

ففي حالِ عدمِ وجودِ ما لا تجبُ عليه أو وجِدَ ، ولكنّه لا يستطيعُ الإنفاقَ ، أوجبَ الشرعُ النفقةَ في هاتينِ الحالتينِ على بيتِ المالِ ، أي على الدولةِ ، قال الرسول (ص) : « من تَرَكَ كَلّاً فإلينا ومن تَرَكَ مَالاً فليورثه » . والكلّ الضعيفُ الذي لا ولدَ له ولا والد . وقال : « فأبما مؤمن مات وتركَ مالا فليُرثه عصبته من كانوا ومن تركَ ديناً أو ضياعاً فليأتني فأنا مولاه » والضياعُ صفُ العيالِ وذوي ضياعٍ أي لا شيءَ لهم ، فهذا دليلٌ على أن النفقةَ واجبةٌ على الدولةِ .

ولا يقال : إن الشرعَ لم يوجبِ النفقةَ على الدولةِ . إلاّ في حالِ عَدَمِ استطاعةِ الأقاربِ دفعِ النفقةِ ، لأنّه ألزَمَ الأقاربَ أولاً بدفعِ النفقةِ ،

وهذا يُنفِقُ الأقاربُ باقتِسَامِ ما لديهم مِنْ مالٍ بينهم وبين قريبهم .
ويؤدِّي ذلك إلى انخفاضِ مستوى المعيشة عند الجميع .

لا يقالُ ذلك ، لأنَّ النفقةَ لم يُوجِبْها الشرعُ على القريب . إلاَّ إذا كان
لديه ما يفضلُ على حاجاته الأساسية والكمالية ليقول رسول الله (ص) :
« خيرُ الصدقة ما كانَ عن ظهرِ غنى » ... وقوله : « اليدُ العليا خيرُ من
السفلى . وابدأ بمن تعولُ » وخيرُ الصدقة عن ظهرِ غنى .

والصدقةُ والنفقةُ سواء . والغنى هنا ما يستغني به الإنسانُ عما هو
قدَّرُ كفايته بالمعروفِ في مجتمعه . لإشباعِ حاجاته كلها الأساسية
والكمالية ، قال الله تعالى : « لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ » .

هذا من حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسية لكل فردٍ بذاته . أمَّا من
حيثُ ضمانُ الحاجاتِ الأساسية للرعية كلها ، فإنَّ الشرعَ جعلَ على
الدولة مباشرةً ضمانَ توفيرِ هذه الحاجاتِ الأساسية ، وهي بخلافِ حاجاتِ
كلِّ فردٍ ، لأنَّ حاجاتِ كلِّ فردٍ ضمنتها الشرعُ بفرضِ نفقةٍ ، إلزاماً
على الأقاربِ ، ليُحصلَ منهم إن لم يدفَعوها .

أمَّا الحاجاتُ الأساسية للرعية كلها فإنَّ الشرعَ هو الذي جعلها على
الدولة مباشرةً ، فقال الرسول (ص) : « مَنْ أَصْبَحَ آمِناً في سِرْبِهِ معافى
في بدنه عندَهُ قوتُ يومِهِ فكأنما زُوِّتَ له الدنيا » . فقد جعلَ الأمنَ
والصحةَ والنفقةَ حاجاتٍ أساسيةً ، وأمَّا كونُ التعليمِ من الحاجاتِ
الأساسية ، فلما روي عن رسولِ الله (ص) قال : « مثَلُ ما بعثني اللهُ به
مِنَ الهدى والعِلْمِ كَمَثَلِ الغَيْثِ الكثيرِ أَصَابَ أرضاً فكانت منها طائفةٌ
طيبةٌ قِيلَتْ الماءُ فَأَنْبَتَتِ الكَلأَ والعُشبَ الكثيرَ وكانت منها أجادبٌ أُمسِكَتِ
الماءُ فَنَفَعَ اللهُ بها الناسَ فشربوا وسقوا وزرعُوا وأصابَ منها طائفةٌ

أخرى إنما هي قبيحان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً فذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به .

ففي هذا الحديث شبه الرسول الهدى والعلم ، في قبول الناس له ورفضهم إياه ، بالغيب في قبول الأرض وعدم انتفاعها ، والغيب من الحاجات الأساسية للناس ، فكذلك الهدى والعلم ، مما يدل على أن العلم من الحاجات الأساسية . ويؤيد هذا قول الرسول (ص) : « من أشرط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل » .

وهذا القول يشير إلى أن فقدان العلم من علامة انتهاء عمار هذه الدنيا .

ويدل في الوقت ذاته على أنه من الضروريات ، وإذا قيل إن ذلك في علوم الإسلام الضرورية لمعرفة الدين ، كان الجواب بأن العلوم الضرورية للناس تقاس عليه بجماع الضرورة في الكل . ومن ذلك يظهر أن الأمن والتعليم والتطبيب قد جعلها الشرع من الحاجات الأساسية ، وهي فرض على الدولة ، وذلك ظاهر في الأدلة الواردة في الأمن الخارجي ، والدفاع عن البلاد مشهور من غزوات الرسول ومن آيات الجهاد ، أما بالنسبة للأمن الداخلي فهو معروف من أحكام العقوبات على المعتدي . ومن قوله في حجة الوداع : « ألا إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام » وغير ذلك .

وأما بالنسبة للتعليم فقد انعقد إجماع الصحابة على إعطاء المعلمين قدرًا معينًا من بيت المال أجرًا لهم ، والرسول جعل فداء الأسير تعليم عشرة من أبناء المسلمين أو أكثر ، مما يدل على أنه واجب على

الدولة ، وأما بالنسبة للتطبيب فإن الرسول (ص) قد أمر بالتدوي حيث قال : « عباد الله تداووا فإن الله لم يَصْعَدَاءُ إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً أَوْ دَوَاءً » فهذا من المباحات وهو في نفس الوقت شأن من شؤون الرعية . فإن معافاة البدن من أعظم شؤون الرعية . ورعاية شؤون الرعية واجبة على الدولة بنص الحديث : « الامام راعٍ وهو مسؤول عن رعيته » .

وعدم توفير الطب لمجموع الناس يؤدي إلى الضرر ، وإزالة الضرر واجبة على الدولة . قال (ص) : « لا ضرر ولا ضرار » .

فمن هاتين الناحيتين كان التطبيب واجباً على الدولة .

هذا هو الضمان لإشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع أفراد الرعية إشباعاً كلياً ، وتوفير إشباع الحاجات الأساسية اللازمة لجميع الناس . فإيجاد أعمال للقادرين . وضمان نفقة الفقراء العاجزين ، يتحقق بهما ضمان إشباع الحاجات الأساسية لكل فرد من أفراد الرعية إشباعاً كلياً ، وبه يتم تحقيق السياسة الاقتصادية في الاسلام .

...

النظام الاجتماعي

هو علاقة المرأة بالرجل وما ينشأ عن هذه العلاقة.
وعلاقة المرأة بالرجل في الإسلام لا تقوم على أساس مادي فقط
كما هو متعارف عليه اليوم بل تقوم على أساس روحي أولاً ومن ثم
على أساس مادي.

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم :
« إِذَا خَاطَبَ إِلَيْكُمْ مَن تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ ، فَرَوْجُوهُ
إِلَّا تَفْعَلُوا لَنْ كُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيسٌ . »

وقال صلى الله عليه وآله وسلم :

« إِنَّ الْمَرْأَةَ نُكْحُ عَلَى دِينِهَا وَمَالِهَا وَجَمَالِهَا ، فَعَلَيْكُمْ
بَنَاتِ الدِّينِ ، تَرَبَّتْ يَدَاكَ . »

النظام الاجتماعي في الإسلام

النظام الاجتماعي هو النظام الذي يبحث علاقة المرأة بالرجل ، وما ينشأ على هذه العلاقة ، وينظم صلات التعاون بينهما .

ويقوم على الأمور التالية :

(١) الأصل في المرأة أنها أم وربة بيت ، وهي عرض يجب أن يُصان .

(٢) الأصل أن يفصل الرجال عن النساء في المجتمع الإسلامي ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع ويقر الاجتماع من أجلها .

(٣) أ - للمرأة الحق في أن تزاوِل التجارة والصناعة والزراعة ، وأن تتولى العقود والمعاملات وأن تملك كل أنواع الملك وأن تنمي أموالها وأن تبأشِر شؤونها في الحياة بنفسها .

ب - يجوز للمرأة أن تُعيّن في وظائف الدولة ، وفي مناصب القضاء وأن تُنتخب وتُنتخب في مجلس الشورى وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته .

ج - لا يجوز أن تتولى المرأة الحكم ، فلا تكون خليفة ولا قاضياً في محكمة المظالم ولا والياً ولا عاملاً ولا تبأشِر أي عمل يُعتبر من الحكم .

(٤) تُمنع الخلوة بغير محرم ، ويمنع التبرج ويمنع الاختلاط

(٥) يُمنع كل من الرجل والمرأة من مباشرة أي عمل فيه خطر على الاخلاق أو فساد المجتمع .

واقع النظام الاجتماعي

إن الكثير من الناس يطلق على جميع أنظمة الحياة اسم النظام الاجتماعي وهذا إطلاق خاطئ . لأن أنظمة الحياة أولى أن يطلق عليها « أنظمة المجتمع » إذ هي في حقيقتها أنظمة المجتمع لأنها تنظم العلاقات التي تقوم بين الناس ، والاجتماع لا يلاحظ فيها وإنما تلاحظ العلاقات فقط .

والعلاقات متعددة ومختلفة ، وهي تشمل الاقتصاد والحكم والسياسة والتعليم والعقوبات والمعاملات والبيئات وغير ذلك . فإطلاق « النظام الاجتماعي » عليها لا وجه له ولا ينطبق عليها . وعلاوة على ذلك فإن كلمة الاجتماعي للنظام توحي أنه لا بد أن يكون هذا النظام موضوعاً لتنظيم المشاكل أو العلاقات الناشئة عن الاجتماع . واجتماع الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة لا يحتاج إلى نظام لأنه لا تنشأ عنه مشاكل ولا تنشأ علاقات تحتاج إلى نظام . أما اجتماع الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل فإنه هو الذي تنشأ عنه مشاكل وتنشأ عنه علاقات مما يحتاج إلى التنظيم بنظام . فأولى بنا أن نطلق على هذا الاجتماع بأنه هو النظام الاجتماعي . فالنظام الاجتماعي إذاً يكون محصوراً في النظام الذي يبين تنظيم اجتماع المرأة بالرجل والرجل بالمرأة وينظم علاقتهما الناشئة عن اجتماعهما لا عن مصالحهما في المجتمع ويبين كل ما يتفرع عن هذه العلاقة . فتجارة المرأة مع الرجل والرجل مع المرأة هي من أنظمة المجتمع ، لا من النظام الاجتماعي لأنها تدخل في النظام الاقتصادي . أما منع الخلوة بين الرجل والمرأة ، أو متى تملك المرأة طلاق نفسها أو متى يكون للمرأة حق حضنة الصغير فإن ذلك كله من النظام الاجتماعي . وعلى ذلك يكون تعريف النظام الاجتماعي هو : النظام الذي ينظم اجتماع المرأة بالرجل

والرجل بالمرأة وينظم العلاقة التي تنشأ بينهما عن اجتماعيهما وكل ما يتفرع عن هذه العلاقة . وقد اضطرب فهم المسلمين ، وبعدوا في هذا الفهم عن حقيقة الإسلام ببعدهم عن أفكاره وأحكامه وكانوا بين مفرط كل التفريط ، يرى من حق المرأة ان تخلو بالرجل كما تشاء وان تخرج كاشفة العورة باللباس الذي شهواه . وبين مغال كل الغلو لا يرى من حق المرأة أن تزاول التجارة والزراعة ولا أن تجتمع بالرجال مطلقاً ، ويرى بأن سائر جسد المرأة عورة . بما في ذلك وجهها وكفها . وكان من جراء هذا الغلو والتفريط انهيار في الخلُق وجمود في التفكير نتج عنهما تصدع الناحية الاجتماعية وقلق الأسرة الاسلامية وغلبة روح التمرس والتأفف على اعضائها وكثرة المنازعات والشقاق بين افرادها . وصار الشعور بالحاجة إلى جمع شمل الأسرة وضمان سعادتها بملأ نفوس جميع المسلمين . وصار البحث عن علاج لهذه المشكلة الخطيرة يُشغل بال الكثيرين ، وصارت المحاولات المختلفة تُظهر أنواعاً متعددة لوضع هذا العلاج .

فوضعت المؤلفات التي تبين العلاج الاجتماعي وأدخلت التعديلات على قوانين المحاكم الشرعية وحتى المرأة في الانتخاب ، وحاول الكثيرون تطبيق آرائهم على أهلهم من زوجات وأخوات وبنات ...

وأدخلت على أنظمة المدارس تعديلات من حيث اختلاط الذكور بالإناث ، وهكذا ظهرت هذه المحاولات بهذه المظاهر وامثالها . ولكن جميع اولئك وهؤلاء لم يوفقوا إلى العلاج ولم يبتدوا إلى النظام لأنه قد عسي على معظم المسلمين أمر علاقة الجنسين المرأة والرجل ، وصاروا لا يعرفون الطريقة التي يتعاون فيها هذان الجنسان مما جعلهم يتناقشون حول طريقة العلاج وبعيدون عن دراسة حقيقتها حتى ازداد القلق والاضطراب من

جرّاء محاولاتهم وصارت في المجتمع هوةٌ يُخشى منها على كيان الأمة الإسلامية بوصفها أمةً متميزةً بخصائصها .

ويُخشى على البيت الإسلامي أن يفقد طابع الإسلام وعلى الأسرة الإسلامية أن تفقد استنارة أفكار الإسلام وتبعد عن تقليد أحكامه وآرائه . أما سببُ هذا الاضطراب الفكري والانحراف في الفهم عن الصواب فيرجع إلى الغزوة الكاسحة التي غزت بها الحضارة الغربية وتحكّمت في تفكيرنا وذوقنا تحكماً تاماً غيّرت به مفاهيمنا عن الحياة ومقاييسنا للأشياء وقناعاتنا التي كانت متأصلةً في نفوسنا . فكان انتصارها علينا شاملاً لجميع نواحي الحياة ومنها هذه الناحية الاجتماعية . ولم يتبيّن المسلمون استحالة أخذ الحضارة الغربية وأنه لا يمكن أخذ هذه الحضارة لأي جماعة في أي بلد إسلامي وتبقى هذه الجماعة جزءاً من الأمة الإسلامية أو تبقى عليها صفة الجماعة الإسلامية ، واتخذت الناحية الاجتماعية في الغرب القدوة المحببة واتخذ المجتمع الغربي مقياساً دون أن يؤخذ بعين الاعتبار أن المجتمع الغربي لا يابه بصلات الذكورة والأنوثة ولا يرى فيها أي معرفة أو طعن أو مخالفة للسلوك الواجب الاتباع ، أو أي ميساس في الأخلاق أو أي خطر عليها ، ودون أن يلاحظ أن المجتمع الإسلامي يخالفه في هذه النظرة مخالفة جوهرية ، ويناقضه مناقضة تامة ، لأن المجتمع الإسلامي يعتبر صلات الذكورة والأنوثة من الكبائر عليها عقوبة شديدة ، هي الجلد أو الرجم ويعتبر مرتكبها منبوذاً منقطعاً منظوراً إليه بعين المقت والإزدراء ، ويرى من البليبيات لديه أن العرض يجب أن يُصان . ولكن كثيراً من المسلمين اندفعوا وراء النقل والتقليد حتى لبست دعوة نهضة المرأة ثوب الإباحية وعدم المبالاة بالاتصاف بالخلق اللئيم . وهكذا مضى هؤلاء الناقلون والمقلدون في تهديم الناحية الاجتماعية عند المسلمين تحت اسم انهاض المرأة ، وبحجة العمل لإنهاض الأمة . وبالرغم من وجود علماء

في الأمة لا يقلّون عن المجتهدين الأوّلين في العلم والاطلاع ، وبالرغم من وجود ثروة فكرية وتشريعية بين يدَي المسلمين لا تدانيها أيُّ ثروة لأية أمة في العالم فإنه لم يكن لذلك أيُّ أثر في ردع الناقلين والمقلّدين عن غيبتهم . وفي إقناع الجاحدين بأيّ رأي إسلامي إذا كان مخالفاً لما يريدون أن تكون المرأة عليه . وذلك لأن هؤلاء وأولئك من المقلّدين والجاحدين والعلماء والمتعلمين ابتعدت عنهم صفةُ المفكر فلا يفهمون الواقع أو لا يفهمون حكم الله أو لا يتلقّون أحكام الشرع تلقياً فكرياً بتطبيقها على الواقع تطبيقاً دقيقاً يحدث الانطباق الكامل . ومن أجل ذلك باتت المرأة المسلمة حائرة . فهي بين امرأة قلقه مضطربة تنقل الحضارة الغربية دون أن تفهمها أو تعي حقيقتها ، ودوى أن تعرف التناقض الذي بينها وبين الحضارة الإسلامية وبين امرأة جاحدة لا تنفع نفسها ولا يتنفع المسلمون بجهودها . وذلك كلّ من جرّاء عدم تلقّي الإسلام تلقياً فكرياً وعدم فهم النظام الاجتماعي في الإسلام .

ولذلك كان لا بدّ من دراسة النظام الاجتماعي في الإسلام دراسة عميقة شاملة ، حتى تُدرَك المشكلة بأنها اجتماع المرأة بالرجل والعلاقة الناشئة عن اجتماعهما وما يتفرّع عن هذه العلاقة ، وأن المطلوب هو علاج العلاقة الناشئة عن هذا الاجتماع وما يتفرّع عنه ، وأنّ هذا العلاج لا يملِهُ العقل وإنما يملِهُ الشرع .

وأما العقل فإنه يفهمه فهماً وأنه علاج لامرأة مسلمة ورجل مسلم يعيشان طرازاً معيّناً من العيش ، وأنّ الإسلام أوجب عليهما أن يتقيّدا بالعيش على هذا الطراز كما أمر به الله في الكتاب والسنة بغض النظر عما إذا وافق عقول الناس أو خالفها . أو ناقض عادات الآباء والأجداد وتقاليدهم أو وافقها .

الإنسان المرأة والرجل

قال الله تعالى : « يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم » « قُتِلَ الإنسانُ ما أكفره » « بل الإنسان على نفسه بصيرة » « وما أرسلناك إلا كافة للناس . » « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى » فالله خاطبَ الإنسانَ بالتكاليف وجعلَ الإنسانَ موضعَ الخطابِ والتكليف ، وأنزلَ الشرائعَ للإنسان ، وبيعتُ اللهُ الإنسانَ ، وبجاسِبُ الإنسانَ ، ويُدخِلُ الجنةَ والنارَ الإنسانَ ، فجعلَ الإنسانَ لا الرجلَ ولا المرأةَ محلَّ التكليف . وقد خلقَ اللهُ الإنسانَ امرأةً أو رجلاً في فطرة معينة تمتازُ عن الحيوان . فالمرأةُ إنسانٌ والرجلُ إنسانٌ ولا يختلفُ أو يمتازُ أحدهما عن الآخر في الانسانية . وقد هياهما اللهُ سبحانهُ وتعالى لخوضِ معركِ الحياة ، وجعلهما يعيشانِ في مجتمعٍ واحد . وجعلَ بقاءَ النوعِ متوقفاً على اجتماعهما ، وعلى وجودهما في كلِّ مجتمع . وقد خلقَ اللهُ في كلِّ منهما طاقةً حيويةً ، هي نفسُ الطاقةِ الحيوية التي خلقها في الآخر . فجعلَ في كلِّ منهما الحاجاتِ العضوية كالجوعِ والعطشِ وقضاءِ الحاجة . وجعلَ في كلِّ منهما غريزةَ البقاء ، وغريزةَ النوعِ ، وغريزةَ التدبيرِ . وجعلَ في كلِّ منهما قوةَ التفكيرِ وهي نفسُ قوةِ التفكيرِ الموجودةِ في الآخر . فالعقلُ الموجودُ عندَ الرجلِ هو نفسُ العقلِ الموجودِ عندَ المرأةِ إذ خلقه اللهُ عقلاً للإنسان ، وليس عقلاً للرجلِ أو للمرأة . إلا أن غريزةَ النوعِ ، وإن كان يمكنُ أن يشبعها الذكرُ من ذكرٍ أو حيوان ، أو غير ذلك ، ولكنه لا يمكنُ أن تؤديَ الغايةَ التي من أجلها خُلِقَت في الإنسان إلا في حالة واحدة وهي أن يُشبعها الذكرُ من الأنثى ، وأن تُشبعها الأنثى من الذكر . ولذلك كانت صلةُ الرجلِ

بالمرأة وصلة المرأة بالرجل من الناحية الجنسية الغريزية صلة طبيعية لا غرابة فيها . بل هي الصلة الأصلية التي بها وحدها يتحقق الغرض الذي من أجله وجدت هذه الغريزة وهو بقاء النوع . وأما اللذة والتمتع التي تحصل بالإشباع فهي امر طبيعي وحتمي سواء نظر إليها الإنسان أم لم ينظر .

ولهذا كان لا بد للإنسان من مفهوم عن إشباع غريزة النوع ، وعن الغاية من وجودها ، وكان لا بد أن يكون للجماعة الإنسانية نظام يحو من النفوس تسلط فكرة الاجتماع الجنسي واعتبارها وحدها المتغلبة على كل اعتبار ويبقي صلات التعاون بين الرجل والمرأة . لأنه لا صلاح للجماعة إلا بتعاونهما باعتبار أنهما اخوان متضامنان تضامن مودة ورحمة .

لذلك لا بد من التأكيد على تغيير نظرة الجماعة إلى ما بين الرجل والمرأة من صلات تغييراً تاماً يزيل تسلط مفاهيم الاجتماع الجنسي ويجعلها امراً طبيعياً وحتمياً للإشباع ويزيل حصر هذه الصلة باللذة والتمتع وجعلها نظرة تستهدف مصلحة الجماعة لا نظرة الذكورة والأنوثة . وبسيطر عليها تقوى الله لا حب التمتع والشهوات ، نظرة لا تنكر على الإنسان استمتاعه باللذة الجنسية ولكنها تجعله استمتاعاً مشروعاً محققاً بقاء النوع متفقاً مع المثل الأعلى للمسلم وهو رضوان الله تعالى .

الصلوات بين المرأة والرجل

إن نظرة الإسلام للصلوات بين الرجل والمرأة هي لبقاء النوع ، ونظرة الرأسمالية الديمقراطية للصلوات بين الرجل والمرأة نظرة جنسية .

والذي يزعم أن كبت الغريزة الجنسية في الرجل والمرأة يسبب للإنسان أمراضاً جسميّة ونفسيّة وعقليّة فإنّ ذلك غير صحيح وهو وهم مخالف للحقيقة . ذلك لأنّ هنالك فرقاً بين الغريزة والحاجة العضويّة من حيث حتميّة الإشباع . فإنّ الحاجة العضويّة كالأكلي والشرب وقضاء الحاجة يتحتّم إشباعها وإذا لم تشبع ينشئ عنها أضراراً ربما تصل إلى الموت . واما الغريزة كالبقاء والتدين والنوع فإنه لا يتحتّم إشباعها وإذا لم تشبع لا يتّج عن عدم إشباعها أي ضرر جسدي أو عقلي أو نفسي وإنما يحصل من ذلك انزعاج وألم ليس غير ، بدليل أنّه قد يمضي الشخص عمره كلّه دون أن يشبع بعض الغرائز ، ومع ذلك لا يحصل له أي ضرر . إذ لو حصل أي ضرر من كبت الغريزة لحصل للإنسان في كل حالة يقع فيها الكبت حصولاً طبيعياً حسب الفطرة وهو لم يقع مطلقاً .

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الحاجة العضويّة تتطلب الإشباع طبيعياً من الداخل دون حاجة مؤثر خارجي وإن كان المؤثر الخارجي يثيرها في حالة وجود الجوع بخلاف الغريزة فإنها لا تتطلب الإشباع طبيعياً من الداخل من غير مؤثر خارجي بل لا تنور داخلياً إلا بمؤثر خارجي من واقع مادي مثير أو فكر جنسي مثير ، فإذا لم يوجد هذا المؤثر الخارجي لا تحصل الإثارة ، وهذا شأن جميع الغرائز بجميع مظاهرها كلّها . فإنه إذا وجد أمام الشخص ما يثير أي غريزة يتهيج وتتطلب الغريزة الإشباع فإذا أبعد عنه ما يحرك الغريزة أو أشغل بما يطفى عليها بما هو أهم منها ذهبَ تطلّب الإشباع وهذات نفسه ، بخلاف الحاجة العضويّة فإنه لا يذهب تطلّب إشباعها متى ثارت مطلقاً بل يستمر حتى تشبع . وبهذا يظهر بوضوح أن عدم إشباع غريزة النوع لا يحصل منه أي مرض جسدي أو عقلي أو نفسي مطلقاً لأنها غريزة وليست حاجة عضويّة . وكل ما يوجد هو أنّ الشخص إذا وجد أمامه ما يثير غريزة النوع من واقع مادي أو فكر

جنسيّ مُثيرَيْنِ فإنه قد يتهيجُ فينتطلبُ الإشباعَ فإذا لم يشبع يصيبهُ من هذا التهيّجِ انزعاجٌ ليس أكثرَ . ومن تكرارِ هذا الانزعاجِ يتألم . فإذا أبعادَ عنه ما يُحرّكُ غريزةَ النوعِ أو أشغِلَ بما يطفئُ على هذه الغريزةِ بما هو أهمُّ منها ذهبَ الانزعاجُ .

وبهذا يتبيّنُ خطأ وجهةِ النظّرِ الغريبةِ التي جعلتِ نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الصّلةِ الجنسيّةِ . وبالتالي خطأ علاجِ هذه النظرةِ بإثارةِ الغريزةِ في الرّجلِ والمرأةِ بإيجادِ ما يثيرُها من الوسائلِ كاللباسِ القصيرِ والمايوهاتِ على البحارِ والاختلاطِ والرقصِ والأفلامِ الجنسيّةِ والقصصِ وما شابهَ ذلك . كما يتبيّنُ صدقُ وجهةِ النظّرِ الإسلاميّةِ التي جعلتِ نظرةَ الجماعةِ إلى الصّلاتِ بين الرّجلِ والمرأةِ مسلّطةً على الغرضِ الذي من أجله وُجدتِ هذه الغريزةُ وهو بقاءُ النوعِ ، ويظهرُ صحّةُ علاجِ هذه النظرةِ بإبعادِ ما يثيرُها إذا لم يتأتَّ لها الإشباعُ المشروعُ بالزواجِ ، فيكونُ الإسلامُ وحده هو الذي يعالجُ ما تحدّثهُ غريزةُ النوعِ من الفسادِ في المجتمعِ والناسِ علاجاً ناجحاً يجعلُ أثرها مُحديثاً الصّلاحِ والسّموّ للإنسانِ في المجتمعِ .

تنظيم العلاقات

لا يعني كونُ المرأةِ تثيرُ غريزةَ النوعِ عند الرّجلِ ، وكونُ الرّجلِ يثيرُ غريزةَ النوعِ عند المرأةِ ، أن هذه الإثارةُ أمرٌ حتميُّ الوجودِ كلّما وُجدَ الرّجلُ مع المرأةِ أو المرأةُ مع الرّجلِ ، بل يعني أن الأصلَ في كلٍّ منهما أن يثيرَ وجودُهُ مع الآخرِ هذه الغريزةَ ، فتوجدُ عند وجودِ هذه الإثارةِ العلاقةُ الجنسيّةُ بينهما . ولكنهما قد يوجدان معاً ولا تثارُ هذه الغريزةُ . كما

لو وجدا للتبادل التجاري، أو للقيام بعملية جراحية لمريض، أو لحضور دروس العلم أو غير ذلك. ولكن في جميع هذه الحالات وفي غيرها توجد قابلية لإثارة الغريزة الجنسية بينهما. إلا أنه ليس معنى وجود القابلية وجود الإثارة.

ولهذا لا يجوز أن يجعل كون المرأة تثير غريزة النوع عند الرجل، وكون الرجل يثير غريزة النوع عند المرأة سبباً لفصل المرأة عن الرجل فصلاً تاماً، أي لا يصح أن يجعل وجود قابلية الإثارة حائلاً دون اجتماع الرجال والنساء في الحياة العامة ودون التعاون بينهما. بل لا بد من اجتماعهما وتعاونهما في الحياة العامة، لأن هذا التعاون ضروري للمجتمع إلا أنه لا يمكن أن يتم هذا التعاون إلا بنظام تنظيم الصلات، وينشئ هذا النظام عن النظرة إلى هذه الصلات بين الرجل والمرأة بأنها نظرة لبقاء النوع، وبهذا يمكن اجتماعهما والتعاون بينهما دون أي محذور. والنظام الوحيد الذي يضمن هناء الحياة، وينظم صلات المرأة بالرجل تنظيماً طبيعياً تكون الناحية الروحية أساسه والأحكام الشرعية مقياسه مما يحقق القيمة الخلقية، هذا النظام هو النظام الاجتماعي في الاسلام، فهو ينظر إلى الإنسان رجلاً كان أو امرأة بأنه إنسان، فيه الغرائز، والمشاعر والميول، وفيه العقل، ويبيح لهذا الإنسان التمتع بلذات الحياة، ولا ينكر عليه الأخذ منها بالنصيب الأكبر، ولكن على وجه يحفظ الجماعة والمجتمع، ويؤدي إلى تمكين الناس من السير قدماً لتحقيق هناء الإنسان. وهذا النظام ينظر إلى غريزة النوع على أنها لبقاء النوع الإنساني، وينظم صلات الناحية الجنسية بين الرجل والمرأة تنظيماً دقيقاً، بحيث يجعل هذه الغريزة محصورة السبر في طريقها الطبيعي موصلة للغاية التي من أجلها خلقها الله في الإنسان.

لقد ذكرنا أن أمر الإمام يرفع الخلاف ظاهراً وباطناً في حال تبنيّه حكماً
 شرعياً معيّناً فأحببتُ أيها القارئ الكريم أن أقدم لك نموذجاً يتعلق بحكمين
 شرعيين يناقض أحدهما الآخر وسأترك اليوم لك الخيار في أمر تبني
 أحدهما لعدم وجود خليفة في الوقت الحاضر .

فالرأي الأول الذي يقول بجواز النكاح المؤقت أي بنكاح المتعة .
 وبرأيهم أنه هو وحده القادر على حل مشاكل الجنس نهائياً .

وأما الرأي الثاني فهو عكسه تماماً يرى أنه كان جائزاً ثم حُرِّم في عصر
 الرسول (ص) وصار العمل به حراماً ويعاقبُ فاعله معاقبة الزاني .

الرأي الأول

الزواج المؤقت

هو القادر على حل مشكلات الجنس

هكذا يرى الذين يعملون بهذا الحكم الشرعي .

يحدد الفقهاء الزواج المؤقت بأنه عقد ازدواج بين طرفين معلومين
 إلى أجل معين بمهر معين يُذكر في متن العقد ، فإذا انتهى الأجل أو
 وهب الزوج زوجته المدة انحلت العقدة بينهما دون حاجة إلى طلاق .

وتعقد الزوجة بحضيتين أو خمسة وأربعين يوماً ان كانت لا تحيض
 وهي في سن من تحيض ، أما إذا مات الزوج وهي في أثناء المدة لحقتها عدة
 الوفاة ومقدارها أربعة أشهر وعشرة أيام أو وضع الحمل ان كانت حاملاً
 وتأخذ بأحد هما أجلاً .

والولد يلحقُ بأبيه بعد انتهاء دورِ الحضانة ، ونفقتهُ على الأب في أثنائها ، وحكمهُ حكمُ سائر أولادهما من حيث الميراث وغيره . بلا فرق أصلاً ، فهو ولدٌ حقيقيٌ لهما ، له ما لبقية الأولاد من أحكام . والزواج المؤقت هو كالزواج الدائم مع فارق واحد هو أن المرأة هنا تملك أن تحدد أمد العقدة ابتداءً ولا تملكها في الزواج الدائم بل تظل تحت رحمة الزوج إن شاء طلقها ، وإن شاء مدّها إلى نهاية الحياة . فليست هي ساعة تؤجر للمتعّة إذن ، وإنما هي كالطرف الآخر في المعاملة تعطي من الالتزامات بمقدار ما تأخذ منها ، وربما تكون هي الراجحة أخيراً ، لأنها باكتشافها لأخلاق الزوج ومعاملته وبرؤيتها له في مختلف حالاته ومبازله تستطيع تحديد موقفها منه فيما إذا كانت تقوى على تكوين علاقتٍ دائمة معه بتحويل الزواج المؤقت إلى زواج دائم ثامن معه من الاختلاف نتيجة عدم توافق الطبع أم لا .

والفارق الثاني بينه وبين الزنى أن المرأة في الزنى لا تتقيّد في علاقتها الجنسية مع طرفها فحسب ، بل تبقى ملكاً للجميع . وفي ذلك ما فيه من تسبب لأضرار فتاة تقع نتيجة اختلاط المياه ، بينما تتقيّد المرأة في الزواج المؤقت بتوحيد علاقتها الجنسية ما دامت في عصمة الزوج ، وحالتها حال الزوجة في العقد الدائم ، دون أن يكون هناك أي فارق بينهما من هذه الناحية .

وإذا انحلت العقدة لانتهائها أو لموت الزوج لحقتها عدة الوفاة أو عدة انتهاء العقدة ، وهي تراوح بين خمسة وأربعين يوماً وأربعة أشهر وعشرة أيام وأظن أن هذه المدة كافية لاستبراء المرأة والوقوف دون اختلاط المياه ومفارقاته لو قدر للزوجة إيجاد عقدة جديدة .

والحديث حول اختلاط المياه في العلاقات الجنسية الناجمة عن هذا التشريع منشؤه لدى الاساتذة الجهل بحقيقة هذا الزواج وأحكامه وشرائطه ومع اطلاعيهم عليها لا يبقى مجال لاثارة حديث في هذا الشأن .

وثالثُ الفوارق بينهما أن الزنى ينهي إلى اختلاط الأنساب وضياعها ، وخلق فئات من الناس لا يعترفُ بهم آبائهم ولا مجتمعاتهم ولا قوانين دولتهم ، ولا الدينُ الذي يؤمنون به ، وهم يبرأى من الجميع ، وبموضعٍ من اذرئائهم ونقمتهم وراثتهم أحياناً ، فينشأون - بحكم ذلك - على التكرُّر والبغض والحقد على كلِّ ما يحيطُ بهم من دين وقوانين ومجتمعات ، ومع الزمن تتمكَّن العقدةُ في نفوسهم - بحكم تشرُّدهم وفقدانهم للاحضان الدافئة المليئة بخنان الأبوة وعطفها وسهرها - يتحولون إلى جيشٍ من المشردين الحاقدين الناقمين على كلِّ ما يذكِّرهم بهذا التشرُّد من أديان وعادات وتقاليد لا ينتفعُ بهم مجتمعاتهم ولا هم يحاولون الانتفاع به ، وربما عاد أكثرهم لعنةٍ عليه في كلِّ ما يتصلُ بسلوكهم تجاهه .

ولكن هذه المفارقة لا تتوفرُ في الزواج المؤقت لعدم اختلاط الأنساب وضياعها فيه ، بل الولدُ ولدٌ لأبويه ، لا تفرقهُ عن بقيةِ اخوته من الزوجة الدائمةِ قوانين ولا شرائع ولا مجتمعات ، وبخاصة بعد الفتيان لهذا النوع من الزواج . ولقد طبقت عليه الشريعةُ الإسلاميةُ جميعَ أحكامِ البنوة من توارث ونفقة وغيرهما .

والاحتياطاتُ التي اتخذها الشارعُ المقدسُ لمنعٍ من الوقوع في مفارقات ضياعِ الأنساب هي فرضُ العدةِ على الزوجة بعد انتهاء مدةِ العقدِ بمرورِ حيضتين أو خمسةٍ وأربعين يوماً . وهذا المقدارُ كافٍ في الكشف عن علوقِ المرأةِ من زوجها وعلمه ، وإذا انكشفَ علوقُها منه ألزمها بانتظارُ أبعدِ الأجلين من وضعِ الحملِ أو انتهاءِ المدةِ ، ومع هذه الاحتياطات لا مجالَ لضياعِ الأنساب ولا اختلاطها .

فهذه المفارقةُ كسابقتها لا منشأ لها من قبَلِ القائلين بها إلا عدمُ اطلاعهم على ما اتخذَه الشارعُ في سبيل ذلك من احتياطات .

والدليل على جواز النكاح المؤقت الكتاب والسنة. من كتاب الله «فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة» وفسروا الاستمتاع فيها بنكاح المتعة، قال القرطبي : «قال الجمهور : المراد نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام» . وكان ابن عباس وأبي وابن جبير يقرأون الآية هكذا : «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فاتوهن أجورهن» . وأضاف ابن كثير في تفسيره إلى هؤلاء السدي ... ومن البعيد أن يؤمن هؤلاء بتحريف القرآن، فلا بد أن يراد بذلك التفسير لا القراءة ... فتزول هذه الآية بالمتعة مما لا ينبغي أن يكون موضعاً للشك والكلام .

وانما الكلام كل الكلام في أن هذه الآية منسوخة أو غير منسوخة ... فالذي عليه جمهور من المسلمين ورواه جابر عن جميع الصحابة أنها غير منسوخة قال عمران بن حصين : نزلت آية المتعة في كتاب الله - تبارك وتعالى - ، وعملنا بها مع رسول الله ؛ فلم تنزل آية تنسخها، ولم ينه عنها النبي (ص) حتى مات . وتتممة هذه الرواية في تفسير الرازي ثم قال رجل برأيه ما شاء ... والرواية موجودة بتمامها في صحيح مسلم ... والذي عليه جمهور من متأخري المسلمين أنها منسوخة . وقد اختلفوا في النسخ : فقليل إنه آيات من الكتاب . وقيل إنه روايات من السنة . وقيل إنه الاجماع وفي الجميع مواقع للتأمل ...

أما الآيات فليس فيها ما يصلح أن يكون ناسخاً بوجه من الوجوه ، لذلك لم يعطها العلماء شيئاً من الأهمية وإن ذكرت في معرض الحديث على السنة البعض ، وأهمها آية «والذين هم لقروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم» بقولهم إن هذه الآية عمدت إلى أسباب الخلية فحصرتها بأمرين : الزوجية ، وملك اليمين ، قال الألوسي في تفسيره «ليس للشيعة أن يقولوا : إن المتمتع بها مملوكة لبداهة بطلانها ، أو زوجة لانتفاء لوازم

الزوجية كالبراث والعدة والطلاق والنفقة ، ومع هذا الحصر لا مجال
لحلية المتعة ... وهذا الاستدلال غريب في بابه إذ متى كانت اللوازم التي ذكرها
لوازم للزوجية لا تنفك عنها بقول مطلق ليم الاستدلال ، أليست الزوجة
الناشر زوجة مع أنها لا نفقة لها ، والمرأة الكافرة لا ترث زوجها المسلم مع
أنها زوجته ، والقاتلة لا ترث زوجها المقتول ، وهكذا . وأما العدة فقد
مرّ حديثها ، وهي لازمة في النكاحين معاً بإجماع الإمامية . وعلى كل
فان فقدان بعض هذه اللوازم المنفكة لا ينفي الزوجية عنها ، غاية أن أدلة
نفي النفقة أو التوارث تكون مخصصة للأدلة العامة الدالة على ثبوتها
بالنسبة لمطلق الزوجة ، كما هو مقتضى أصول الجمع بين الأدلة ، على أن
نسخ هذه الآية لآية المتعة مستحيل لكون آية المتعة مدنية وهذه مكية
والسابق لا ينسخ اللاحق بإجماع الأصوليين ، ومن الجواب على هذه الآية
تتضح الإجابة على بقية الآيات لتقارب الاستدلال فيها والاجابة عليها .

وأما السنة فقد ذكرت أحاديث كثيرة تنسب التحريم صراحة إلى
النبي (ص) وهي بالإضافة إلى معارضتها بأحاديث ثبت استمرار التحريم
إلى أيام الخليفة الثاني يدخلها التناقض في أكثر من مجال لاختلاف روايتها
في كيفية النسخ . وفي موضعيه ، فمن قائل إنها نسخت في خيبر ، وآخر
في أوطاس ، وثالث في يوم الفتح ، ورابع في تبوك . وخامس في عمرة
القضاء ، وسادس في حجة الوداع ، وربما دخل التناقض حتى في رواية
الراوي الواحد ، فقد نسب لسيرة روايتان ، احدهما ثبت نسخها في عام
الفتح واخرى في حجة الوداع ...

ومهما يكن شأن هذه الروايات فإنها ترجع أصولها إلى أفراد معدودين .
وهي لا تخرج عن كونها من أخبار الآحاد التي لا تصلح أن تكون ناسخة
لحكم نص عليه القرآن وثبت تشريعه بإجماع المسلمين ، لأن النسخ لا
يقع بخبر الآحاد إجماعاً .

أما دعوى الإجماع فأمرها أيسر ، إذ كيف يكون عندنا إجماعٌ مع مخالفة جمهرة من الصحابة والتابعين وأئمة أهل البيت وعلمائهم .

ومن حقّ القاريء الكريم أن يتساءل بعد ذلك عن منشأ هذا الاختلاف . إذا كانت الآية صريحة ولم يثبت ما ينسخها ومن أين جاءت شبهة التحريم؟ .. وهذا ما أجاب عنه جابر بن عبد الله الانصاري الصحابي الجليل حين بلغه ما دار بين ابن الزبير وعبد الله بن عباس حولها من حديث ، قال ابو نصره : « كنت عند جابر بن عبد الله فأتاه آت ، فقال : ان ابن عباس وابن الزبير اختلفا في المتعتين (متعة الحج ومتعة النساء) ، فقال جابر : فعلناهما مع رسول الله (ص) ثم نهانا عنهما عمر فلم نعد لهما » وفي حديث آخر عنه « قال جابر (رضي) : على يدي جرى الحديث : تمتعنا مع رسول الله (ص) ومع أبي بكر (رضي) فلما ولي عمر (رضي) خطب الناس ، فقال : إن رسول الله هذا الرسول وإن القرآن هذا القرآن ، وإنهما - كانتا - تمتعتان على عهد رسول الله ، وأنا أنهي عنهما وأعاقب عليهما ، إحداهما متعة النساء ، ولا اقدر على رجل تزوج امرأة إلى أجل إلا غيبته بالحجارة » .

ولم يشكر عليه بعد ذلك إلا قليل ، وكان من أنكر هذا التحريم ولده عبد الله بن عمر ، فقد سئل بعد ذلك عن متعة النساء ، فقال : « والله ما كنا على عهد رسول الله زانين ولا مسافحين » وسئل مرة أخرى عنها والسائل له رجل من أهل الشام ، فقال : « من حلال » ، فقال : إن أباك قد نهي عنها فقال ابن عمر (رضي) : أرأيت إن كان أبي نهي عنها وصنعها رسول الله (ص) أنترك السنة وتنبع قول أبي ١٤ .. والذي يبدو من هذا الكلام أن ابن عمر كان ممن لا يسبقون الاجتهاد في مقابل النص ، مهما كان شأن ذلك الاجتهاد وبواعثه لذلك لم يأخذ بوجهة نظر أبيه في اجتهاده مع صراحة النص كما أن جملة من الصحابة لم يقرؤه على وجهة نظره هذه .

قال ابنُ حزم : « ثبت على إباحتها (المتعة) بعد رسول الله (ص) ابنُ مسعود ومعاويةُ وأبو سعيد وابنُ عباس وسلمةُ ومعهدهُ ابنُ أميةَ ابنُ خلفٍ وجابرُ وعمرو بنُ حريث » ثم قال : « ومن التابعين طاووسُ وسعيد بن جبير وعطاء وسائرُ فقهاء مكة » ، هذا بالإضافة إلى أئمةِ أهلِ البيتِ وعلمائهم على الإطلاق .

وإذا كان لاجتهاد الخليفة ما يبرره في وقته ... وهو ما لم يتضح لدينا الآن - فليس هناك ما يبرر استمراره ، ووضع اليد عن صريح القرآن لأجله مع أن « حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة » .

الرأي الثاني

الذي

يقولُ بتجريم نكاح المتعة

والمتعةُ هي النكاحُ المؤقتُ . والحكمُ الشرعيُّ في المتعة أنها حرامٌ وذلك لما روى أحمدُ ومسلمٌ عن سيرةِ الجهني أنه كان مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا أيُّها الناسُ اني كنتُ أذنتُ لكم في الاستمتاعِ في النساءِ وإنَّ اللهَ قد حرَّم ذلك إلى يومِ القيامةِ ، فمن كان عنده منهن شيءٌ فلْيُخْلِ سبيلَهُ ولا تأخذوا بما آتيتوهن شيئاً . وروى أحمدُ وأبو دواد عن سيرةِ الجهني أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم في حجةِ الوداعِ نهى عن نكاحِ المتعة . والمتعة محرمةٌ بنصِّ الحديثِ وليس بأمرٍ عمر ، فعمراً لا يملكُ تحليلاً ولا تحريماً وإنما يملكُ تبنيَّ حكمٍ شرعيٍّ قد شرعه الله وهو لا يملكُ التشريعَ

ورأيه كراي أي صحابي وهو رأي مجتهد وليس بدليل شرعي . وما روي أن عمر قد نهى عن المتعة فأطاعه الناس فإن ذلك كان تنفيذاً لحكم شرعي شرعه الله وليس أمراً من عمر ولا رأياً له ، ذلك أن بعض المسلمين لم يبلغهم حينئذ حديث الرسول في تحريم المتعة فلم يكونوا يقولون به فاراد عمر أن يفهمهم أنها حرام فأمر بتحريمها ليبلغ ذلك من لم يبلغه بعد فأمره كان تنفيذاً لحكم شرعي وليس أمراً من عنده ، والمسلمون أطاعوه لحديث سيرة المصريح بالتحريم المؤبد وليس لأنه أمر به عمر . والمسلمون متعبدون بما بلغهم عن الشارع وقد صح التحريم المؤبد بحديث سيرة الصحيح فآخذوا بالتحريم المؤبد للحديث الصحيح .

والمتعة زنى لا شك فيه ، فإنه وقاع رجال لامرأة بغير نكاح ، بل هو استحلال لفرج المرأة بما حرّمه الشرع تحريماً مؤبداً بالحديث الصحيح فهو زنى . وقد روى البيهقي عن جعفر بن محمد أنه سئل عن المتعة فقال : «هي الزنى بعينه» وقد روى ابن ماجه عن ابن عمر باسناد صحيح «إن رسول الله (ص) أذن لنا في المتعة ثلاثاً ثم حرّمها ، والله لا أعلم أحداً تمتع وهو مُحْصَنٌ إِلَّا رَجِمَتْهُ بِالْحَجَارَةِ» . يعني أن ابن عمر يرى أنها زنى وأن مرتكبها يُقامُ عليه الحد .

وحكم مرتكب المتعة حكم الزاني سواء بسواء تقيم عليه الدولة الحد بوصفه زانياً فتجلده مائة جلدة إن كان غير مُحْصَنٍ وترجمه بالحجارة إن كان مُحْصَنًا ، ولا يُعتبر نكاحاً فيه شبهة كالنكاح الفاسد فإنه ليس بنكاح حتى ولا نكاحاً باطلاً بل هو زنى محض يحده فاعله قطعاً . وأما إذا كان مذهبه يُجيز المتعة مثل الجعفرية فإنه يُنظر فيه فإن كان لم يتبن الإمام أي الخليفة رأياً في المتعة فإنه لا يطبق عليه حكم يخالف مذهبه الذي يتبعه عليه ، ومذهب جعفر مثل مذهب أبي حنيفة يعتبر اجتهداه اجتهاداً شرعياً ،

ورأيه الذي استنبطه حكماً شرعياً لأنّ لديه شبهة الدليل لكونه مجتهداً معتبراً يستند إلى دليل عنده، وأمّا إن كان قد تبنّى الإمام تحریم المتعة وأمر بتحريمها فإن مرتكبها بقاءً عليه الحدّ أياً كان ، سواءً اكان حنيفياً أم جعفرياً لأنّ أمر الامام يرفع الخلاف ولأنّ أمر الامام نافذٌ ظاهراً وباطناً ، فيقام الحدّ على مرتكب المتعة . أياً كان .

والامامية أي الجعفرية يقولون بجواز المتعة ، وحقيقتها عندهم كما في كتبهم هي النكاح المؤقت بآمد معلوم أو مجهول وغايته إلى خمسة وأربعين يوماً ، ويرتفع النكاح بانقضاء المؤقت في المنقطة الحيض ، وحضتين في الحائض ، وبأربعة أشهر وعشرة أيام في المتوفى عنها زوجها ، وحكمه ان لا يثبت لها مهر غير المشروط ولا تثبت لها نفقة ولا عدة إلا استبراء بما ذكر ، ولا يثبت به نسب إلا أن يشترط ، وتحرم المصاهرة بسببه ، ودليل الامامية أن الرسول (ص) قد رخص في المتعة وبقيت الرخصة ولم يحرمها بعد الترخيص بها . وروى عن ابن عباس بقاء الرخصة ، وروى احمد من طريق معمر بسنده أنه بلغه ان ابن عباس رخص في متعة النساء فقال له : ان الرسول (ص) نهي عنه يوم خيبر وعن لحوم الحمر الأهلية الا أنه قال السهيلي : إنه لا يعرف عن أهل السير ورواة الآثار أنه نهي عن نكاح المتعة يوم خيبر . وقال أبو عوانة في صحيحه : سمعت أهل العلم يقولون معنى حديث علي أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهي يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية ، وأمّا المتعة فسكت عنها ، وعن ابن عيينة أن النهي زمن خيبر عن لحوم الحمر الأهلية فالذين يميزون المتعة ، يشكرون أن النبي (ص) نهي عن المتعة يوم خيبر ويستدلون على ذلك بالترخيص بها بعد خيبر في حنين وعام الفتح ، ويقولون إن تحليل المتعة مجمع عليه والمجمع عليه قطعي ، وتحريمها مختلف فيه والمختلف فيه ظني ، والظني لا ينسخ القطعي ، ويقولون إن قراءة ابن عباس وابن مسعود وإبي بن كعب وسعيد بن جبير - فما

استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى - دليل على جواز المتعة . وهذه الأقوال والأدلة باطلة ولا تصلح للاستدلال . أما كون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد رخص في المتعة فهذا صحيح ولا خلاف فيه ولكنه حرّمها بعد أن رخص بها ، فهي أولاً حين أبيحت لم تكن عزيمة بل كانت رخصة ثم نسخت هذه الرخصة بتحريم المتعة تحريماً مؤبداً ، فالموضوع لا يتعلق بنكاح معين قد سنّه الشرع بل برخصة رخص بها الشرع ، والموضوع أيضاً ليس كون الشرع قد رخص بها بل الموضوع هو نسخ هذا الترخيص أو عدم نسخه ، ومتى صحّ النسخ وجب المصير إليه وترك الحكم المنسوخ فوراً ولو جاء الإخبار بالنسخ في خبر الآحاد لنسخ ما ثبت بالتواتر والدليل القطعي ، فإن المسلمين كانوا يصلّون إلى بيت المقدس قبلتهم الأولى وكان ذلك ثابتاً بالتواتر ، فلما نسخت الصلاة إلى بيت المقدس بلغ ذلك المسلمين بطريق الآحاد وهم في الصلاة ، فتحولوا إلى الكعبة وهم في الصلاة وأتموا صلاتهم .

فالحكم المنسوخ يجب المصير إليه فوراً متى ثبت النسخ ولو بطريق الآحاد ، ونسخ الرخصة في المتعة بتحريمها تحريماً مؤبداً ثابت بالحديث الصحيح فوجب على المسلمين المصير إليه وترك الحكم المنسوخ ، وأما ما روي عن ابن عباس من بقاء الرخصة فإنه روي عنه أنه رجع عن هذا القول بعد أن بلغه حديث تحريم المتعة تحريماً مؤبداً . وقد روى الرجوع عن ابن عباس جماعة منهم محمد بن خلف المعروف بوكيع في كتابه الفرر من الأخبار بسنده المتصل بسعيد ابن جبير ، وروى الرجوع أيضاً البيهقي وأبو عوانة في صحيحه . وفوق ذلك فإن ابن عباس صحابي وكلامه ليس بحجة ورأيه ليس دليلاً شرعياً فلا يصلح للاستدلال . وأما ما روي عن علي (ع) من أن التمهية في خيبر كان عن لحوم الحمر الأهلية وأما المتعة فسكت عنها ، فإنه قد روي عن علي (ع) في كتب الصحاح المتفق عليها ما يخالف ذلك ، فعن علي (ع) أن رسول

الله (ص) نهي عن نكاح المتعة وعن لحوم الحُمُرِ الأهلية زمن خبير، وفي رواية عن متعة النساء يوم خبير وعن لحوم الحُمُرِ الأهلية الأنسية. وأما ما روي عن ابن عيينة أن النهي زمن خبير عن لحوم الحُمُرِ الأهلية، فهو صحيح من حيث رواية واقعة النهي زمن خبير، ذلك أن النبي (ص) نهي عن لحوم الحُمُرِ الأهلية في واقعة ثم بعد ذلك نهي عن المتعة في واقعة أخرى، فقد روى ابن عيينة عن الزهري بلفظ «نهي عن أكل الحُمُرِ الأهلية عام خبير وعن المتعة بعد ذلك أو في غير ذلك اليوم» فالذين لم يبلغهم النهي الثاني قالوا بأن النهي إنما كان عن لحوم الحُمُرِ الأهلية، والذين بلغهم النهي الأول والنهي الثاني جمعوهما معا وقالوا نهي عن لحوم الحُمُرِ الأهلية وعن المتعة، وكلتا الروايتين صحيحة فيكون النهي عن المتعة ثابتاً يوم خبير ولا ينقضه من يقول إنما نهي عن الحُمُرِ الأهلية لأنه لا يصلح دليلاً على أنه لم ينه عن غيرها فإن عدم سماع الرجل للنهي الثاني لا ينفي سماع غيره له، فيكون عدم سماع بعض الرواة حديث النهي عن المتعة يوم خبير لا يقطع بسماع من روى حديث النهي عنها يوم خبير نفسه لا سيما أنه قد حصل في واقعة ثانية، وأما قولهم إن تحليل المتعة مجمع عليه والمجمع عليه قطعي، وتحريمها ظني والظني لا ينسخ القطعي، فإن الموضوع هو ثبوت النسخ وعدم ثبوته وليس كون النسخ ظنياً والمنسوخ قطعياً، والموضوع ليس متعلقاً برواية نص حتى ولا برواية حكم بل الموضوع هو أن هذا الحكم قد نسخ أو لم ينسخ، فليس هو نسخ قطعي بظني بل هو نسخ حكم ثبت بالسنة بحكم ثبت بالسنة، فموضوع قطعي وظني ليس وارداً ولا هو موضوع البحث، فقد ثبت بالسنة إباحة المتعة في صدر الإسلام وثبت بالسنة تحريمها في خبير، ثم ثبت بالسنة إباحتها عام الفتح وثبت بالسنة تحريمها في عام الفتح نفسه تحريماً مؤبداً. فالموضوع ليس نسخ القرآن بالسنة ولا هو نسخ المتواتر بخبر الأحاد، بل هو نسخ حكم ثابت بالسنة

في خبر الآحاد بحكم ثبت بالسنة في خبر الآحاد ، ولذلك لا ترد مسألة قطعي وظني ولا مسألة نسخ القطعي بالظني .

وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وابن كعب وسعيد بن جبيرة .
فإنها ليست قرآناً لأنها جاءت بطريق الآحاد ولا يعتبر قرآناً إلا ما جاء بطريق التواتر وما أُلقي على جمع تقوم الحجة القاطعة بقولهم ، لأن القرآن هو فقط ما نُقلَ نقلاً متواتراً وعلمنا يقيناً أنه من القرآن ، فهذا وحده هو القرآن وهو الذي يكون حجةً وأما ما عداه فليس قرآناً وليس بحجة ، ولذلك فإن ما نُقلَ إلينا منه من آحاد كصحف ابن مسعود وغيره ليس بقرآن ولا يكون حجة . وعلى ذلك فإن هذه القراءة ليست قرآناً ، وكذلك ليست سنة ، لأجل روايتها قرآناً ، فلا تعتبر حجةً ولا يصح الاستدلال بها .
على أن الدليل على تحريم المتعة تحريماً مؤبداً ليس النهي عنها يوم خبير فإن الرسول (ص) قد أباحها بعد خبير في عام الفتح ، وإنما تحريم المتعة تحريماً مؤبداً ثابت بتحريمها يوم الفتح ، والنص على تحريمها مؤبداً في نفس نص النهي ثابت بحديث سيرة الصحيح . فقد روى أحمد ومسلم عن سيرة الجاهلي «أنه غزا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند فتح مكة قال : فأقمنا بها خمسة عشر ، فأذن لنا رسول الله (ص) في متعة النساء» وذكر الحديث إلى أن قال : «فلم أخرج حتى حرّمها رسول الله (ص)» وفي رواية أنه كان مع النبي (ص) فقال : يا أيها الناس إني كنت أذنّت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة ، فمن كان عنده منهن شيء فليُخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً . فتحريم المتعة تحريماً مؤبداً لم يأت من النهي عنها يوم خبير ، وإنما أتى من النهي عنها يوم الفتح ، ودليله ليس حديث النهي عنها يوم خبير بل دليله حديث سيرة الصحيح المصرح به بالتحريم المؤبد ، فالرسول (ص) يقول «وإن الله قد حرّم ذلك

إلى يوم القيامة» ويقول «فمن كان عنده منهن شيء فليُخل سبيله» فهذا هو دليل التحريم المؤبد .

وعلى ذلك فإن الرأي الذي يقول في جواز المتعة رأي باطل ولا يستند إلى دليل ، لأن دليله هو دليل الرخصة بها ، وهذه الرخصة قد نُسخت بالحديث الصحيح ، والاستدلال بالمنسوخ استدلال باطل لا يحل الاستناد إليه ما دام يعرف أنه منسوخ ، وفوق ذلك فإنهم يعتمدون على أحاديث خيبر ، وأحاديث خيبر بغض النظر عن ثبوت النهي فإنه لا يُستدل بها على تحريم المتعة تحريماً مؤبداً ، ولا يُستدل بها على عدم تحريم المتعة تحريماً مؤبداً ، لأن الرسول (ص) قد رخص بها بعد خيبر فأصبحت هذه الأحاديث ليست موضوع بحث في تحريم المتعة مطلقاً ، ولا في تحريمها تحريماً مؤبداً بل موضوع البحث هو تحريمها في عام الفتح ، أو بعبارة أخرى هو حديث سيرة الصحيح المصرح بالتحريم المؤبد .

وخلاصة حديث المتعة أن تحريمها وإباحتها وقعا مرتين فكانت مباحة قبل خيبر ثم حرمت فيها ، ثم أبيحت عام الفتح وهو عام أوطاس ثم حرمت تحريماً مؤبداً . ذلك ان المتعة كانت مباحة في صدر الإسلام ، فعن ابن مسعود قال : « كنا نفزو مع رسول الله (ص) ليس معنا نساء ، قلنا : الا نخنصي ، فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا أن فنكح المرأة بالتوب إلى أجل ، ثم قرأ عبد الله : يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحيل لكم - الآية . وروى الترمذي عن محمد بن كعب عن ابن عباس قال : « انما كانت المتعة في أول الإسلام ، كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شأنه حتى نزلت هذه الآية - إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم - قال ابن

عباس : فكلُّ فرجٍ سواهما حرام ، فالثابت في صحيح السنة عن طريقِ
 خبرِ الأحادِ لا عن طريقِ التواتر ان المتعة كانت مرخصاً بها ، وظلَّ المسلمون
 على هذه الرخصة حتى يومِ خيبرٍ فنهى النبي (ص) عنها ولم يُسمعْ نهيٌ عنها
 قبلَ خيبرٍ مطلقاً . وفي خيبرٍ ثبت بالسنة أن الرسول (ص) قد نهى عنها .
 روي ذلك عن عليٍّ (ع) وغيره ، إلا أن هذا النهي لم يبلغْ بعضَ الصحابةِ
 فظلوا يقولون بالترخيص بها ، وفوق ذلك فإن هذا النهي لم يكن نهياً مؤبداً
 وانما كان نهياً مطلقاً .

هذه هي المرةُ الأولى التي وقع فيها اباحةُ المتعة ونحرُمُها فأبيحت في
 صدر الاسلام حتى خيبرٍ ، ثم حرمت في خيبرٍ اما المرةُ الثانيةُ فكانت عامَ
 أوطاس أو عامَ الفتحِ وهما عامٌ واحدٌ ، فإن الرسول (ص) قد فتح مكةَ
 وبعد الفتح غزا هوازنَ وكانت المعركةُ في وادي أوطاس بديارِ هوازن
 وهي المعروفة بغزوةِ حنينٍ ، وفي هذا العامِ رخص (ص) في المتعة ثم نهى
 عنها في نفس العامِ .

فقد روى مسلمٌ عن سلمةُ بنِ الأكوعِ رضي الله عنه قال : « رخص
 رسولُ الله (ص) عامَ أوطاس في المتعة ثلاثاً ثم نهى عنها » وأخرج أحمدُ
 ومسلمٌ عن سيرةِ الجهمي أنه غزا مع النبي (ص) فتح مكة ، قال : فأقمنا
 بها خمسةَ عَشَرَ فأذنَ لنا رسولُ الله (ص) في متعةِ النساءِ الى أن قال : فلم
 أخرجْ حتى حرَّمها رسولُ الله (ص) وروايةٌ أخرى عن سيرةٍ في حديثٍ
 صحيحٍ « إنِّي كنت أذنت لكم في الاستمتاعِ من النساءِ وإنَّ اللهَ قد
 حرَّم ذلك الى يومِ القيامةِ » وكانت الاباحةُ هنا في عامِ أوطاس أو عامِ
 الفتحِ ثابتةً بالسنة ، وكان التحريمُ هنا بعد الاباحة كما في نصِّ الحديثِ
 ثابتاً بالسنة ، إلا أن التحريمَ هنا كان تحريماً مؤبداً فقد نصَّ على أنَّها

قد حُرِّمَتْ الى يومِ القيامة . وهذه هي المرةُ الثانيةُ التي وقع فيها اباحَةُ
المتعةِ وتحريمُها ، وفيما عدا هاتين الواقعتين لم يصحَّ شيءٌ في أمرِ
المتعة .

أما ما يُقالُ من أنه قد رُوِيَ نسخُ المتعةِ بعد الترخيص بها في ستةِ مواطنٍ
هي : خيبر ، وعمرَةُ القضاء ، وعامُ الفتح ، وعامُ أوطاس ، وغزوةُ
تبوك ، وحجَّةُ الوداع ، فإنه وهمٌ وغلطٌ بين الحوادث . أما روايةُ
اباحتِها ونسخِها في عمرَةِ القضاءِ فإن الحديثَ الواردَ فيها لا يصحُّ لكونه
من مراسيل الحسن ومراسيل الحسن ضعيفةٌ لأنه كان يأخذُ عن كل أحد ،
وعلى فرضِ صحتهِ فإنه يُحملُ على أنه يوم خيبر أي عام خيبر ، لأن
خيبراً وعمرَةَ القضاءِ كانا في عام واحد ، فالرسولُ (ص) قد رجعَ من
صلحِ الحديبيةِ وأقامَ بالمدينةِ خمسةَ عشرَ يوماً ثم غزا خيبراً وبعد ذلك في
نفسِ العامِ قام بعمرَةِ القضاءِ ، فتكونُ واقعةٌ واحدةٌ . وأما روايةُ اباحتِها
ونسخِها في عامِ الفتحِ وعامِ أوطاس فإنهما عامٌ واحدٌ ، فبعد الفتحِ
حصلت غزوةُ أوطاس أو غزوةُ حنين ، ثم فتكون الرواياتُ المتعددةُ حتى
التي ذكرتُ حينئذٍ رواياتٍ عن واقعةٍ واحدةٍ هي نسخُ المتعةِ وتحريمُها في
عامِ الفتحِ وهو نفسه عامُ أوطاس أو غزوةُ حنين ، وأما غزوةُ تبوكَ فإن
الروايةَ لا تدلُّ على أنَّ رسولَ (ص) اباحتها لهم وإنما تدلُّ على أنه
زجرهم عنها . فعن جابر قال : « خرجنا مع رسولِ الله (ص) إلى غزوةِ
تبوكَ حتى إذا كنَّا عند الثنيةِ مما يلي الشامِ جاءتنا نسوةٌ تمتعنَّ بهن يطفن
برجالنا ، فسألنا رسولَ الله (ص) عنهن فأخبرناهن ، فغضب وقام بيننا خطيباً
فحمد اللهَ وأثنى عليه ونهى عن المتعةِ ، فتوادعنا يومئذٍ ولم نعدْ ولا نعودُ
فيها أبداً » ، فهذا الحديثُ لا يدلُّ على الاباحَةِ أو النهيِ وإنما يدلُّ على
الزجرِ ، فإنَّ الرسولَ (ص) رأى النسوةَ عند هؤلاء الرجالِ ، سألهم عنهن

فأخبروه فغضبَ وزجرهم عن ذلك ، وهذا الحديث وإن كان استناده ضعيفاً لكن عند ابن حبان من حديث أبي هريرة ما يشهد له وأخرجه البيهقي .

وأما حجةُ الوداعِ فإنَّ الحديثَ وإن كان صحيحاً من روايةِ أحمدَ وإبي داود إلا أنَّه لم ينصَّ على الإباحةِ وإنما نصَّ على النَّهيِ فقط ، وبما أنَّ النَّهيَ كان قبلَ ذلك في عامِ الفتحِ وكان تحريماً مؤبداً فإنه يُحملُ على أنَّه تأكيدٌ لذلك النَّهيِ وليس واقعةً أخرى ، ولعله صلى الله عليه وآله وسلم أراد إعادةَ النَّهيِ ليشيعَ وليسمعهُ من لم يسمعهُ قبلَ ذلك .

هذه خلاصةُ موضوعِ المتعةِ ، فإن تحريمَها وإباحَها قد وقعت مرتين : كانت مباحةً في صدرِ الإسلامِ قبلَ خيبر ثم حرِّمت في خيبر ولكن لم يكن التحريمُ تحريماً مؤبداً ثم أبيضت في عامِ الفتحِ أو عامِ اوطاس أو غزوةِ حنينٍ ثم حرِّمت في نفسِ العامِ تحريماً مؤبداً الى يومِ القيامةِ . فالحكم الشرعيُّ هو أنَّ المتعةَ حرامٌ ، وأنَّ تحريمَها جاء بالسنةِ في الحديثِ الصحيحِ ، وأنَّ هذا التحريمَ تحريمٌ مؤبدٌ ، لأنَّ الحديثَ الصحيحَ المصرَّحَ بالتحريمِ المؤبدِ لا يقبلُ التأويلَ وغيرُ قابلٍ للنسخِ لنصِّه على أنَّ التحريمَ الى يومِ القيامةِ .

سِيَّاتُهُ اِتْقَالِيمُ

الأساسُ الذي يقومُ عليهِ منهجُ التعليمِ في الإسلامِ يجبُ أن يكونَ مبنياً على أساسِ العقيدةِ الإسلاميةِ . والغايةُ منه تكوينُ الشخصيةِ الإسلاميةِ وتزويدها بالعلومِ والمعارفِ المتعلقةِ بشؤونِ الحياةِ ، وعلى

الدولة أن تُوجِبَ تعليم الثقافة الإسلامية في جميع مراحل التعليم . وأما الثقافة غير الإسلامية فيدرس منها في مرحلة الدراسة الثانوية ما لا يتناقض مع الإسلام .

وأما العلم فيُدْرَسُ حسب الحاجة . ولا يُقَيَّدُ بأية مرحلة من مراحل التعليم .

وأما الفنون والصناعات فتدخل في العلم . كالجارة والملاحة والزراعة ، فتؤخذ دون قيد أو شرط ، وقد تدخل في الثقافة ، كالنصوير والتحت والموسيقى . فلا تؤخذ إذا تناقضت مع وجهة نظر الإسلام .

وينبغي أن يكون برنامج التعليم واحداً ، ولا يُسَمَحُ بوجود برامج تختلف عن برامج الدولة . كما ينبغي أن تكون جميع المدارس للدولة ، ولا يُسَمَحُ بوجود مدرسة أجنبية أو طائفية أو أهلية . والتعليم إجباري ومجاناً للجميع في المرحلتين الابتدائية والثانوية . ويفسخ مجال التعليم العالي مجاناً للجميع ، والدولة تعمل على مكافحة الأمية وتنقيف من فاتتهم الثقافة في سن التعليم .

والدولة تعتبر التعليم كالتطبيب فكما أنها لا تسمح بالتجارة بالأرواح . فإنها أيضاً لا تسمح بالتجارة بالعقول . أي بإيجاد مستشفيات خاصة ومدارس خاصة ۞

السياسة الخارجية

أ - السياسة : هي رعاية شؤون الأمة داخلياً وخارجياً .

ب - الغاية لا تبرر الوسيلة ، لأن الطريقة من جنس الفكرة ، والوسيلة السياسية لا يجوز أن تناقض طريقة السياسة .

ج - الاسلامُ هو المحورُ الذي تدورُ حولهُ السياسةُ الخارجيةُ .

د - وعلى أساسه تبنى علاقةُ الدولةِ الإسلاميةِ بجميعِ الدولِ .

للدولة أن تعقدَ معاهداتِ الهدنةِ والصِّلحِ وحقنِ الجوارِ إلى أجلٍ مُعَيَّنٍ . ولها أيضاً أن تعقدَ المعاهداتِ التجاريةَ ، ولا يجوزُ للدولة أنْ تعقدَ المعاهداتِ السياسيةَ ، أو الأحلافَ العسكريةَ .

هـ - كلُّ دولةٍ غيرِ محاربةٍ تُعاملُ حسبَ الأوضاعِ التي تقتضيها الدعوةُ الإسلاميةُ .

و - يُسمَحُ لرعايا الدولِ غيرِ المحاربةِ بدخولِ البلادِ الإسلاميةِ إذا حصلَ الدَّخِيلُ على إذنٍ بدخوله .

على أن تُحدَّدَ مُدةُ إقامتهِ ، كما تُحدَّدُ الأموالُ المنقولةُ التي يُسمَحُ باقتنائها .

ز - تُعاملُ الدولةُ المحاربةُ على أساسِ حالةِ الحربِ لكافةِ التصرفاتِ ممَّتها .

• • •

كيفية إجمل

الدَّعْوَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ

”يَجْلُ هَذَا الدِّينَ فِي كُلِّ قَرْيَةٍ عُدُولُهُ
يَنْتَفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلُ الْمُبْطِلِينَ
وَتَحْرِيفُ الْفَالِينَ وَأَنْتِهَا الْجَاهِلِينَ
كَمَا يَنْتَفِي الْكِبَرُ خَبَثُ الْحَرْدِ“

الخاتمة

تجاوز محاولات التوفيق

على حامل الدعوة الإسلامية أن يطلع على محاولات التوفيق بين الإسلام والأفكار والأحكام الغربية عنه :

— إن مبول معظم المسلمين قد جاوزت محاولة التوفيق بين الإسلام والأحكام والمعالجات الرأسمالية . ووصلت إلى حدّ الشعور بعجز الإسلام عن إيجاد معالجات لمشاكل الحياة المتجددة . والشعور بضرورة أخذ الأحكام والمعالجات الرأسمالية ، كما هي دون حاجة إلى التوفيق ، ولا يرى المسلم ضيراً في ترك أحكام الإسلام وأخذ غيرها من الأحكام ليتمكن من السير قدماً في معترك الحياة مع العالم المتمدّن ، ويلحق بقافلة الأمم الرأسمالية أو الشعوب التي تطبق الاشتراكية وتسير نحو الشيوعية باعتبارها الشعوب الراقية في نظره . وأما البقية الباقية من المتمسكين بالإسلام فلنديهم الميل نفسه للأفكار الرأسمالية ، ولكنهم لا يزالون يأملون بإمكانية التوفيق بينها وبين الإسلام . ولكن هؤلاء الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام وغيره لا أثر لهم في معترك الحياة ، ولا وجود لهم في المجتمع ، أي في العلاقات الدائرة فعلاً بين الناس .

ومن هنا كان إعطاء الأفكار الإسلامية والأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة ، لا يمر بسهولة ، بل يصطدم بعقود عميقة بائسة مجردة من كل تفكير . ويصطدم بالمسؤول الموزعة بين الأفكار

الرأسمالية أو الاشتراكية . كما يصطدمُ بواقع الحياة العملية التي يتحكمُ فيها النظامُ الرأسمالي . فما لم يكن الفكرُ قوياً إلى درجة إحداث رجة في النفوس والعقول . فإنه عاجزٌ عن أن يهزَّ الناسَ ، بل لا يمكن أن يصلَ إلى حالة تَلَفَتِ النَّظَرَ . لأنَّ واجبَ هذا الفكر أن يحملَ العقولَ الحاملةَ السطحيةَ على التعمقِ في التفكيرِ ، وأنَّ يهزَّ الميولَ المنحرفةَ والأذواقَ المريضةَ حتى يُوجدَ الميلَ الصادقَ للأفكار الإسلامية والأحكام الشرعية .

ومِنْ هنا كانَ لزاماً على حاملِ الدعوة الإسلامية أن يتعرَّضَ للأسس التي تقومُ عليها جميعُ المعالجات والأحكام المخالفة للإسلام وأن يُبَيِّنَ زَيْفَها بإظهارِ واقعِها وأن يعمدَ إلى وقائع الحياة المتجددة المتعددة ، فيبيِّنَ علاج الإسلام لها باعتبارها أحكاماً شرعيةً مُستنبطةً من الكتاب والسنة أو مما أرشدَ إليه الكتاب والسنة من أدلَّة ، لا من حيثُ صلاحيتها للعصر أو عدمُ صلاحيتها . ومن أعظمِ ما فُتِنَ به المسلمون وأشدَّ ما يُعانونه مِنْ بلاءٍ في واقع حياتهم الأفكارُ المتعلقةُ بالحكم والاقتصاد . فهي من أكثرِ الأفكارِ التي وَجَدَتْ ترحيباً لدى المسلمين ، ومن أكثرِ الأفكارِ التي يحاولُ الغربُ تطبيقها عملياً ، ويسهرُ على تطبيقها في دأبِ متواصلٍ . وإذا كانت الأمة الإسلامية مُحكَّومةً بنظام ديمقراطيٍّ من حيثُ الشكلُ ، فإنها مُحكَّومةٌ بالنظام الاقتصادي الرأسمالي عملياً .

ولذلك كانت أفكارُ المسلمين عن الاقتصاد من أكثرِ الأفكارِ المؤثرة في واقع الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي من حيثُ إنها ستَقْلِبُ رَأْساً على عَقِبٍ ، وستكونُ من أكثرِ الأفكارِ التي يحاربها الاستعمارُ وعُملأؤه والمفتشونون به من الظلاميين .

ولذلك لم يكن "بد" من إعطاء صورة واضحة عن الاقتصاد في النظام الرأسمالي والاشتراكي الشيوعي ، والاسس التي يقوم عليها كل منهما حتى يلمس "عشاق" هذين النظامين تناقضهما مع الاسلام .

ثم يرون الأفكار الإسلامية الاقتصادية ، وهي تعالج مشاكل الحياة الاقتصادية المعالجة الصحيحة ، وتجعلها طرازاً خاصاً من العيش يتناقض مع الحياة الرأسمالية والاشتراكية الشيوعية في الأسس والتفاصيل .

الخوف من مظاهر غريزة حب البقاء»

وعلى حامل الدعوة أن لا يخاف إلا من الله سبحانه وتعالى :

— الخوف مشكلة من المشكلات الخطيرة التي تكابدوها الشعوب المتخلفة والأمم الضعيفة .

وإذا سيطر الخوف على شخص وشل ذاكرته وقابلية التمييز ، أفقده لذة العيش ، وأنبّل الصفات ، وأربكه ذهنياً حتى يفقد القدرة في الحكم على الأشياء .

وأخطر أنواع الخوف ، الخوف من الأوهام والأشباح . كما لو رأى شجرة فتوهمها حيواناً مفترساً ، وإذا رأى عموداً تخيله شبحاً فأسرع في الهرب منه . ولا يكون ذلك إلا عند ضعف العقول إما لأن نموهم العقلي لم يكتمل كالأطفال ، أو لعدم معرفة المعلومات الكافية للربط بالواقع ، ويعالج الخوف لدى هؤلاء إما بالتعمق في البحث وتقريب الأشياء لإدراكهم ، وإما بإعطائهم أفكاراً متصلة بما يخافون منه على أن يكون

لهذه الأفكار واقع محسوس لديهم . وبهذا العلاج يتخلصون من سيطرة الخوف إما بإزالته ، أو بتخفيفه تدريجياً إلى أن تنفlec بقاياه ..

وهناك نوع من الخوف شائع ناتج عن عدم الموازنة بين ما ينتج من القيام بالعمل . وما ينتج من عدم القيام به . وكلاهما يسبب أذى ؛ فيؤدي الخطأ في هذه الموازنة إلى الخوف من بسائط الأمور والوقوع في المخاطر . وذلك كالخوف من الحاكم الظالم . في أن يوقع الأذى بالفرد الذي يؤدي بدوره إلى إيقاع الأذى بالأمّة ، وخوف الجندي في ساحة القتال من الموت الذي يؤدي إلى إبادة الجيش كله ، وهو واحد منه ؛ وكالخوف من السجن في سبيل العقيدة التي يحملها ، مما يؤدي إلى ضياع العقيدة ، وهو أكثر ألماً من السجن .

وهذا الخوف خطير جداً على الأمّة يؤدي إلى المخاطر ، بل ربما أدى إلى الدمار والهلاك .

لكن الخوف نافع ومفيد في بعض الأحيان ، فالخوف من الأخطار الحقيقية أمر مفيد أحياناً ، وهو واجب ، والاستهتار به مضر ، ولا يجوز سواء كانت الأخطار على الفرد نفسه أو على أمّته ، فالخوف في هذه الحالة هو الحارس والحامي .

ولذلك لم يكن بدّ من شرح الأخطار المحدقة بالأمّة حتى تحسب حسابها وتعمل للدفاع عن نفسها وتقضي على الأخطار المذكورة .

والخوف من الله ومن عذابه أمر مفيد وواجب وهو الحارس الأمين . ولذلك كان هذا النوع من الخوف أروع أنواعه في النفوس . إنه نافع ومفيد . ويجب أن يكون وأن يعمل على تكوينه ، لأنّه هو الحارس الأمين ، وهو الذي يتضمّن سير الإنسان على الصراط المستقيم .

وبناء عليه ، فإنَّ الخوفَ جزءٌ من فِطْرَةِ الإنسانِ .

والمفاهيمُ هي التي تُثيرُهُ فيه ، أو تُبعدُهُ عنه . وهو كما رأينا مسنٌ
أخطَرَ الأمورِ على الإنسانِ في نواحٍ ، كما أنَّه من أكثرِها فائدةً في نواحٍ
أخرى .

فلكي يتقَيَّ الإنسانُ أخطارَهُ ويتمتَّعَ بمَنافِعِهِ يجبُ عليه أن يخضعَ للمفاهيمِ
الصادقةِ وحدَها ، ألا وهي مفاهيمُ الإسلامِ .

وذلكَ بالنسبةِ لجميعِ مظاهرِ الفرائضِ التي فطَّرَ عليها الإنسانُ .

صدقُ المعاملة

وعلى حاملِ الدعوة أن يكونَ صادقَ المعاملة :

— العاطفةُ القويَّةُ الصادقةُ المُخْلِصةُ قادرةٌ على التأثيرِ ، بعد الانتهاءِ
من جميعِ الوسائلِ المُمكنِ أن يكونَ منُ ورائها إصلاحُ ؛ فعلى الإنسانِ
أن يأخذَ غيرَ الأبِ بالنسبةِ لولدهِ فيراهُ أقوى على إصلاحهِ ، ويراهُ
يستعملُ جميعَ الوسائلِ ، التي تؤدي إلى نتيجةٍ يرغبها ، ويرضى عنها
حتى إذا فرغَ منها ، وتملكهُ اليأسُ ، وتركهُ وحاولَ نسيانَهُ ، مع العلم أن
العاطفةَ تخفُّ ، ولكنها سرعانَ ما تعودُ بقوةٍ أكثرَ مما كانتَ عليه ، إذا
رجَّعَ هذا الولدُ إلى صوابهِ واهتدى إلى طريقهِ ؛ فعلى حَمَلَةِ الدعوةِ
الاسلاميةِ أن يصبرُوا على عبادِ الله ومخلوقاته ، ويستعملوا جميعَ الوسائلِ
المُمكنَةِ ؛ على أن لا تخالفَ الشرعَ ولا تتعدى حُدودَ الله ، وليعلموا
أن هذه المخلوقاتَ عزيزةٌ على الله ولها شأنٌ يذكرُ إذا رجعتُ إلى هداها ،
وأبصرتُ طريقها ، وثابتُ إلى بارئها ، وأدركت حقيقةَ وجودِها ؛ وعليهم

أَنْ لَا يَرَوْا شَيْئًا مُسْتَحِيلًا ، وَإِذَا حَاوَلَ الْيَأْسُ أَنْ يَتَمَلَّكَهُمْ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يُعَدُّوهُ بِالصَّبْرِ وَالتَّقْوَى وَالْمُصَابَرَةِ ، «وَاصْبِرُوا وَصَابِرُوا» .

إِذَا عِنْدَمَا يَكُونُ الْعَمَلُ لِلَّهِ ، وَالْقَوْلُ صَادِرًا عَنْ أَشْيَاءٍ تَتَعَلَّقُ بِثَوَابِ اللَّهِ أَوْ عِقَابِهِ ، بِتَرْكِ حُكْمِ ذَلِكَ لِلَّهِ ، وَلَا يَجُوزُ لِأَيِّ عَبْدٍ أَنْ يَصْدُرَ أَيُّ حُكْمٍ عَلَيْهَا ، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ مِنْ خَصَائِصِهِ ؛ فَإِذَا حُكِمَ لَا يَكُونُ حُكْمُهُ مُقْطوعًا بِهِ .

والأمة بالنسبة لأبنة حركة تقف منها موقفين لا ثالث لهما :

(١) موقف اللامبالاة : وهو يمينتها .

(٢) موقف الاهتمام : كرهاً أو تأييداً ، وهو يحميها .

الصبر

وعلى حامل الدعوة أن يتحلى بالصبر :

— على كل مؤمن بحركة أن يقوم بالأعمال التالية :

(١) أن يتصل بالجمهور اتصالاً وثيقاً .

(٢) أن يوضح فكرته ويشرح الطريقة التي توصل إلى تنفيذ الفكرة .

(٣) أن يصبر على جميع التقلبات التي تقع عليه من جميع الجهات لأن الله تعالى يقول : «وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» ويقول : «فاصبر صبراً جميلاً» ويقول على لسان لقمان سلام الله عليه يوصي ابنه : «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاصْبِرْ

على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور . فإن طاعة الله بإقامة الصلاة وشروطها ، وحمل الدعوة الإسلامية والصبر على مشاكل الحياة ، وما ينتج عنها من متاعب يعتبر من عزم الأمور . وأولو العزم الذين ذكرهم الله سبحانه وتعالى هم الأنبياء الخمسة : نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد سلام الله عليهم جميعاً فمن أراد أن يتشرف بهذا الشرف العظيم فعليه أن يطبق مفهوم هذه الآية الكريمة .

الجهاد

وعلى حامل الدعوة أن يكون دائماً مستعداً للجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله :

— الجهاد ببدل الوسع بساحة القتال في سبيل الله لإعلاء كلمته مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكثير سواد ، أو غير ذلك . وهو خاص بالقتال وما يتصل به مباشرة ، كخطبة في الجيش لتحميمه عند المعركة ، أو كتابة للقتال . والجهاد فرض على جميع المسلمين بنص القرآن والحديث قال تعالى : «وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة» ويكون الدين كله لله» وقال : «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلوونكم من الكفار وليسجدوا فيكم غلظة . واعلموا أن الله مع المتقين» وقال رسول الله (ص) : «الجهاد ماض إلى يوم القيامة» . وفي حديث الحسن سلام الله عليه قال : «غداة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها» . والجهاد فرض كفاية ابتداء ، وفرض عين إن هجم العدو . ومعنى كونه فرض كفاية ابتداء أن نبدأ بقتال العدو وإن

لم يبدأنا وإن لم يقم بالقتال ابتداءً أحدًا في زمن ما أتم جميع المسلمين بركه ، ولا تسقط فريضته عن أهل إيران وباكستان بقيام أهل سوريا والأردن به مثلاً ، بل يفرض على الأقرب فالأقرب من العدو إلى أن تنفع الكفاية بمن قاموا بالقتال بالفعل . فلو لم تنفع الكفاية إلا بكل المسلمين لصار الجهاد فرضاً عين على كل مسلم . وذلك كإقامة دولة تحكم بما أنزل الله على المسلمين ، فإن قيامها فرض عليهم جميعاً فإن أقامها البعض سقطت فريضتها ، وإن لم يقمها المسلمون ، ظلت فريضتها عليهم جميعاً حتى تحصل الكفاية بإقامتها بالفعل . وكذلك الجهاد إن بقي العدو في الساحة ظل فرضاً على المسلمين حتى يدفع العدو . ومن هنا جاء الخطأ في تعريف الفقهاء لفرض الكفاية بأنه إذا قام به البعض سقطت عن الباقي ، لأن هذا التعليل يفرض بأنه إذا قام أهل عدن بالجهاد ضد بريطانيا بالفعل سقطت عن باقي المسلمين ، ويقضي بأنه إذا قام أهل فلسطين بالجهاد ضد إسرائيل بالفعل سقطت عن باقي المسلمين . لأنه حسب تعريفهم ، قام البعض بالفرض ، وهو الجهاد ، فيسقط عن الباقي وهذا خطأ بلا خلاف بين المسلمين منذ عهد الرسول (ص) إلى اليوم ، ويتناقض نص القرآن القطعي في فرضه الجهاد حتى يخضع العدو .

الهدف

وعلى حامل الدعوة أن يتصور دائماً الهدف الذي يسعى إليه :

— علينا أن نفصل هذا الثوب الإسلامي الذي وسخته العصبية ، ولطخته الأهواء الشخصية ، وسدلت عليه الثقافة الأجنبية ستاراً من الظلام . علينا أن نكرس حياتنا لغاية نبيلة ، تأخذ بيد البشرية جمعاء . يجب أن

نعيشَ لهدفٍ مُعيَّنٍ . وهل يُوجدُ حاليًا لدى الأمةِ الاسلاميّةِ هدفٌ
سامٌ تسعى لتحقيقه ؟

إنّ الأمةَ التي تعيشُ على هامشِ الحياةِ يؤولُ أمرها إلى الخنوعِ والذلِّ
وستصيرُ إلى التمزيقِ والتشتيتِ .

وبلوغُ الهدفِ لا يكونُ إلا اذا سلكنا سبيلَ الطريقةِ العمليّةِ القائمةِ على
أربعةِ أمورٍ :

١ - تصوّرُ الهدفِ .

٢ - الطريقةُ الموصلةُ اليه .

٣ - معرفةُ العوائقِ التي تقفُ بيننا وبين الهدفِ .

٤ - معرفةُ ما يبني وما يهدمُ ، حتى نبني ما يجبُ بناؤه ، ونهدمَ
ما يجبُ هدمه .

الارتقاء المستمر

وعلى حامل الدعوة أن يسعى للأحسن بتصحيح مفاهيمه :

— الحيويّةُ في الحياةِ هي التي تدفعُ الانسانَ دائماً إلى الأمام . ومهما صار
الانسانُ المفكّرُ مكفّياً من كلّ شيء ، ومهما اعتقدَ الناسُ بأنه الشخص
المثالي ، فإن شعورهُ الصادقُ يدفعهُ للإيمان بأن الكمالَ لا حدَّ له . والانسانُ
يتميّزُ بعقله ، وسلوكه هو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضه .

السلوك

إن الانسان إذا سلك طريقاً قويمَةً مُعِينَةً ، وربطَ نفسهُ إلى عجلةِ العَرَبَةِ السَّائِرَةِ على هذه الطريقِ وأعلنَ عن نفسه أنه لا يحيدُ قيدَ أنملة عنها ، ثم سَوَّكت له نفسهُ الابتعادَ عن الطريقِ التي يسيرُ عليها ، أو فاجأه مرضٌ أو انتابهُ مللٌ أو قصَّرَ ولو قليلاً ، وَجَّهَ له اللومُ والانتقادُ ممن يعرفه ، ولو كان من الذين لا يسرونَ على نفسِ الطريقِ ، أو كانَ أقلَّ منه سرعةً في السيرِ عليها : عندئذٍ يكونُ الانسانُ إذاً مربوطاً بالحبل الذي رَبَطَ نفسهُ به ، ويصعبُ عليه الافلاتُ ، حتى أمامَ مؤيديه ومخالفيه .

والسلوكُ الانسانيُّ مربوطٌ بالمفهومِ الانسانيِّ ، فعندما تجدُ شخصاً يغيّرُ سلوكه ، ويصرّ على هذا التغيير ، فكُنْ على يقينٍ من أنْ مفهومه قد تغيّر ، وصدقَ اللهُ العظيمُ حيثُ يقولُ : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» .

التوفيقُ والثوكلُ

وعلى حامل الدعوة أن يتوكل على الله وأن يكون معتقداً أن التوفيق بيدِ الله :

— التوفيقُ لا يكونُ توفيقاً إلا إذا احتوى حالتين :

(١) الحالةُ الأولى أن يملكَ الانسانُ أسباباً يثقُ بها أولاً ، ويشقُّ أنه قادرٌ على أدائها .

٢) أن يُسهّلَ لهُ هذا الاداء من الله تعالى ، وأما صحةُ التوكّلِ على الله فهي ربطُ الأسبابِ بالمسبباتِ ، وتركُ النتيجةِ إلى الله سبحانه وتعالى .

الفرق بين القيادة الفكرية والقيادة العسكرية

وعلى حامل الدعوة أن يفرق بين القيادة الفكرية والقيادة العسكرية :

— الفارقُ كبيرٌ بين القيادة العسكرية والقيادة الفكرية ؛ فالقيادة العسكرية تحتاجُ إلى الحزم والقسوة من القائد ، ولا يجوزُ أن يشعرَ الجنديّ بأيّ تسامحٍ على تخاذل . وهكذا نزلت الآيات البيّناتُ تعنفُ الذين يفرّون من وجهِ العدو ، وتوعدهمُ بعذابٍ شديدٍ يومَ القيامةِ .

باستطاعةِ كلِّ فردٍ أن يكونَ جندياً .

أمّا القيادةُ الفكريةُ فإنّها تقضي العفو من القائمين عليها ، ومن هنا ترى أن الآيات البيّناتُ تتحدّثُ عن الناحية الفكرية ، فلا ترى في سياقها ونصّها ودلالاتها ومفهومها سوى طولِ الأناة والصبرِ عليهم والرحمةِ والرأفةِ بهم والاستغفارِ عن ذنوبهم ؛ وهذا يعودُ لسببٍ وجيهٍ جداً ، لأنّه لا يستطيع أن يكونَ كلُّ فردٍ نبياً ، وهذا من عملِ الأنبياء .

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»

الأسلوب وأهميته

وعلى حامل الدعوة أن يهتم بالأسلوب اهتماماً كبيراً :

— يجب أن نعتبر الأسلوب صفاتاً كبيراً ؛ فننظرُ إليه نظرةً صحيحةً .
وندرسهُ دراسةً عميقةً مستنيرةً ؛ فالأسلوبُ ليس شيئاً رخيصاً ولا شيئاً
مُحتشاً ، بل يجبُ على حاملِ الدعوة أن يُتقنَ الأسلوبَ كلَّ الإتقانِ
فيه تُنشرُ الدعوةُ ، وتوضَّحُ الطريقةُ ، وبحسنِ استخدامه تقاد الأمةُ .
وبنجاحِ تنفيذه تُبلِّغُ الغايةَ المقصودةُ . كلُّ شيءٍ ، إذاً ، نُنشِئُه
نحنُ ، هو أسلوبٌ ، لا فكرةٌ ولا طريقةٌ ، فالفكرةُ والطريقةُ ليستا من
صُنْعِنَا ولا اجتهدِنَا ؛ بل هما من القرآن الكريم والسنة النبوية .

مقياسُ الأفعال

وأن يكون مقياس أعماله الحلال والحرام :

— يسيرُ كثيرٌ من الناسِ في الحياةِ على غيرِ هُدًى ؛ فيقومونَ بأعمالهم
على غيرِ مقياسٍ ؛ ولذلك تراهم يقومونَ بأعمالٍ قبيحةٍ يظنونُها حسنةً
وَيَمْتَنِعُونَ عَنِ الْقِيَامِ بِأَعْمَالٍ يظنونُها قبيحةً : فالمرأةُ المسلمةُ التي تمشي
في شوارعِ المدنِ الإسلاميةِ الكبرى كبيروتَ وبغدادَ ودمشقَ والقاهرةَ
واستنبولَ وطهرانَ وغيرها ؛ تكشفُ ساقَيْها وتَبْرُزُ محاسِنَها ومفاتِنَها ،
وتظنُّ أنها تقومُ بفِعْلٍ جميلٍ . والرجلُ الوَرَعُ المِلازِمُ للمساجدِ
يَمْتَنِعُ عَنِ الْخَوْضِ فِي نَصَرَاتِ الْحُكَّامِ الْفَاسِدَةِ ، لأنها من السياسةِ ،
ويظنُّ أن الخَوْضَ فِي السِّياسَةِ فِعْلٌ قَبِيحٌ . وهذه المرأةُ وهذا الرجلُ

وقعا في الأثم . فكشفت هي عورتها ، ولم يهتم هو بأمر المسلمين لأنها لم يتخذا لنفسيهما مقياساً يقيسان به أفعالهما . ولو فعلا لما تناقضا هذا التناقض في تصرفاتهما مع المبدأ الذي يعلنان بصراحة أنهما يعتقانه . لذلك كان المقياس ضرورياً حتى يعرف حقيقة العمل قبل أن يقدم عليه . والإسلام جعل مقياساً للأشياء يعرف به الحسن من القبح أو الخير من الشر . وهذا المقياس هو الشرع وحده .

فما حسنه الشرع من الأفعال هو الحسن أي الخير وما قبحه هو القبيح أي الشر . وهذا المقياس دائم . فلا يصبح الحسن قبيحاً ولا يتحول القبح إلى حسن . بل ما قال عنه الشرع حسناً يبقى حسناً ، وما قال عنه قبيحاً يبقى قبيحاً ؛ وبذلك يكون الإنسان سائراً في طريق مستقيم . وعلى هدى من أمره ، فيدرك الأمور على حقيقتها . بخلاف ما لو لم يجعل الشرع مقياساً للحسن والقبح ، وترك الأمر للعقل وحده . فإنه يسير متخبطاً لأن الشيء يصبح حسناً في حال ، وقبيحاً في حال آخر . فيصبح الحكم على الأشياء في مهبة الريب ، ويصبح الحسن والقبح نسبياً لا حقيقة ، وعندئذ يقع في ورطة القيام بالفعل القبيح ، وهو يظنه حسناً ، ويمتنع عن الفعل الحسن ، وهو يظنه قبيحاً .

الإنسان يملك قوى عديدة مؤثرة وافعة للعمل

وأن يجعل القوى الدافعة إلى العمل قوى روحية :

— يملك الإنسان قوى مادية تتمثل في جسمه وفي الوسائل التي يستعملها لاشباع شهواته وهي أضعف القوى تأثيراً .

ويملك قوى معنوية تتمثلُ في الصفاتِ المعنويةِ التي يهدفُ إلى الانصافِ بها وهي أكثرُ تأثيراً من القوى المادية .

ويملكُ قوى روحية تتمثلُ في إدراكه لصلته بالله سبحانه وتعالى ، وهذه القوى الروحيةُ أقوىها تأثيراً وأشدّها فعاليةً .

وقد حرص الإسلامُ على جعل القوى الدافعة للمسلم قوى روحيةً ، حتى ولو كانت مظاهرها مادية أو معنوية . وحتمّ عليه أن يقومَ بأعماله كلها ، صغيرها وكبيرها ، ، بحسبِ أوامرِ الله ونواهيه . وطلب منه أن يصبرَ ويصَابرَ إزاءَ المحنِّ والشدائدِ حتى لا يأبه لأي مصيبةٍ إذا كانت في سبيلِ الله ، ولا يفرحَ بنعمةٍ ، إن لم يكن فيها نصيبٌ لله .

الوعي السياسي

وأن يكون واعياً سياسياً :

— حديثُ شريفٌ « مَنْ أَصْبَحَ وَلَمْ يَهَمْ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ » والاهتمامُ هو التدبُّرُ لرعايةِ الشؤونِ ، ورعايةِ الشؤونِ هي السياسةُ ، والوعي هو الإدراكُ المركزُ ، والوعي السياسيُّ هو النظرةُ إلى العالمِ من زاويةٍ خاصةٍ . لأنَّ النظرةَ ، إن لم تكنْ منَ الزاويةِ المذكورةِ ، كانتْ سطحيةً لا وعياً سياسياً . أما النظرةُ إلى المجالِ المحليِّ وحدهُ فتفاهةٌ لا غير . ووعيُ الأوضاعِ السياسيةِ أو الموقفِ الدَّوليِّ أو الحوادثِ السياسيةِ غيرُ الوعيِ السياسيِّ ، لأنَّ وعيَ الأوضاعِ السياسيةِ ، أو الموقفِ الدَّوليِّ أو الحوادثِ السياسيةِ هو تدبُّرها . أما الوعيُ السياسيُّ ، فهو تدبُّرُ الإنسانِ لرعايةِ شؤونهِ على أساسِ مركزِ ، وهو يقومُ على أمرينِ اثنينِ :

أولاً - أن تكون النظرة إلى العالم كله .

ثانياً - أن تنطلق هذه النظرة من زاوية خاصة محدّدة .

المقصود بالنظرة إلى العالم يتركز في النظرة إلى الإنسان الذي يعيش في العالم ، والمقصود بالنظرة من زاوية خاصة يتركز في مفهومه للحياة القائمة على فلسفة خاصة محدّدة مهما كانت هذه الفلسفة ، مبدأً معيناً أو فكرة معينة .

لكن الفلسفة الخاصة ، إن كانت مبدأ جعلت الوعي السياسي ثابتاً أخذاً طريقه في مسير غاياته كلها نحو غاية واحدة لا يتحوّل عنها ، ويكسب العراقة والتركيز في نفس الأمة لا في نفوس الأفراد فحسب . والوعي السياسي يحتم طبيعياً خوض النضال في سبيل تكوين مفهوم معين عن الحياة لدى الإنسان ، من حيث هو إنسان في كل مكان ، وتكوين هذا المفهوم هو المسؤولية الأولى التي ألقيت على الوعي ، ولا تنال الراحة إلا ببذل المشقة في أدائها . والوعي سياسياً يتحمّ عليه أن يخوض النضال ضد جميع الاتجاهات التي تناقض اتجاهه وضد جميع المفاهيم التي تناقض مفاهيمه إذا أراد غرس اتجاهاته ، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر في النضال قيد شعرة .

والوعي السياسي لا يعني الاحاطة بما في العالم ، وإنما يعني أن تكون النظرة إلى العالم من زاوية خاصة ، مهما كانت معرفته بهذه الزاوية قليلة أو كثيرة ؛ فمجرد تكوين النظرة إلى العالم التابعة من زاوية خاصة يدلّ على وجود الوعي السياسي ؛ وإن كان يتفاوت هذا الوعي قوة وضعفاً بتفاوت المعارف للعالم وللزاوية .

بناء على ذلك فالوعي السياسي لا يخص السياسيين والمفكرين ، وإنما هو

عامّ وممكن " أن يكونَ حتى لدى العامة والأمين كما يمكن إيجادُه لدى العلماء والمُتعلّمين . والوعي السياسي حاجةٌ مُلحّةٌ لا غنى عن تأمينها لدى الأمة الإسلامية وبدون هذا الوعي لا يمكن إدراك قيمة الإسلام في حياة الأفراد والمجتمع ، ولا يمكن ضمان سير الأمة مع الذين يكافحون الاستعمار سيراً دائماً في جميع الظروف ، في الانتصار والهزيمة على السواء .

وبدونه تعطل فضائل الإسلام وتزداد حالة الأمة سوءاً وتقطع أسباب الرقي عنها ، وتهدر كل الجهود التي تُبدل في أنهاضها . فوجود الوعي السياسي مسألة في مُنتهى الضرورة للأمة الإسلامية وهي ، دون مبالغة ، مسألة حياة أو موت ويظهر في الأمة إذا نظرت إلى العالم من زاوية الإسلام . ولكن لا يظهر هذا الوعي لدى الفرد إلا إذا نما وتفتح .

ومن هنا كان على الوعي سياسياً أن لا يحصر ذهنه في القضايا الهامة وما يقع فيها من أعمال سياسية ، بل يجب أن يجعل نظرتَه نظرةً واسعةً بحيث تتناول كل عملٍ سياسي يحصل من أي دولةٍ كبرى .

وبما يجب هنا النظر إليه ان السياسي حين ينظر في الأعمال السياسية يجب أن يبعدَها عن التجريد والشمول وأن يربط كل عملٍ بالظروف المحيطة به والملابسات التي تكتنفه . فلا يصح أن يأخذ العمل مجرداً من ظروفه وملابساته ، ولا يصح أن يعمم الموضوع تعميماً شاملاً . ولا يصح أن يقيس على العمل الواحد أي أعمالٍ أخرى ، ولا أن يرتب الأعمال ترتيباً منطقياً فيصّل إلى نتائج منطقية ، بل يجب أن يتجنب ذلك ويتبعد عنه . فلا يوجد أخطر على الفهم السياسي من المنطق والقياس ، لأن أعمال الحياة متباينة ومختلفة ولا يشبه بعضها بعضاً ، بل كل عمل له ظروفه وله

ملاساته : ولذلك عليه ان يربط العمل بالمعلومات السياسية المتعلقة به .
وأن يأخذه وسط ظروفه وملاساته ، وحينئذ يفهمه فهماً أقرب إلى
الصواب .

والواعي سياسياً يحذّر دائماً أن يكون ذهنه فريسة الدعايات والإعلانات
ويتحامي أن يضيع عن الوقائع أو يضل في تحري الحقيقة عن الغاية التي
يعمل لها ، والميزة التي يتمتع بها الواعي سياسياً هي الحذر في تلقي الأنباء
والآراء من أن يعلق بها شيء مهما بلغت قفاهته .

ويحذّر الواعي سياسياً من تسلط ميوله على الآراء والأنباء ؛ فرغبات
النفس لشيء ذاتي أو جزئي أو مبدئي قد يفسر الرأي والنبأ ، أو قد يُضفي
عليه ما يجعله يُخيل إلى الرأي أنه صدق ، وهو كذب ، أو يُخيل
إليه أنه كذب وهو صدق ، ولذلك لا بد من أن يتبين القول الذي
يُقال والعمل الذي يُعمل ، ولا يكفي أن يدرك ذلك . بل إن الواعي
سياسياً هو الذي يدرك الأشياء ويُعلنها للناس ويضعها على بساط البحث
والمناقشة حتى يعمل على إيجاد الوعي عند الأمة في مجموعها ، حتى لا
تؤخذ بعد بالالفاظ والأسماء والألقاب ، وتعود غلبة الأبناء والآراء
وتصفيتها ، ولا يصح اعتبار المرء واعياً سياسياً إذا كان يقول شيئاً ويعمل
بخلافه ، أو يرى رأياً ولا يجهد في تطبيقه . إن إيمان الواعي بمبدأ
أو فكرة واعياً سياسياً يتمثل في أفعاله لا في خطاباته وكتاباته ولا في
أحاديثه ومناقشاته . فإذا لم تتجدد أفكاره في أعمال وآثار ، حق لغيره
أن يشك في وعيه أو في صحته وعيه على الأقل . فالواعون : أفراد
كانوا أو جماعات ، لا يتأكد وعيهم إلا بالعمل ، ولا يظهر صدقهم إلا
بالإقدام والتضحية .

وهذه العلامة الفارقة للوعي السياسي الصحيح .

بناءً على ذلك لا بُدَّ أن يُنفَقَ من الجهدِ أقصى حدٍّ في تكوين الوعي السياسي لدى الأمة ، وبقتدر ما يُنفَق من جهد في إيجاد المفاهيم الإسلامية وإذكاء المشاعر الإسلامية ، بارتفاع الوعي وبقوى . فإيجاد الشعور بحاجة العالم إلى الإسلام يجب أن ينبثق عن الشعور بحاجة الأمة إلى الإسلام . أي يجب أن يُنفَق الجهد لأن تنظر الأمة إلى العالم من زاوية الإسلام حتى تتركز هذه النظرة ولو إجمالاً في جمهرة الناس ، وأن يلاحظ هذا الأساس عند بذل الجهد ليفهم الإسلام وتثار أشواق الناس إليه ما دامت تعاليمه فطرية .

تحمل الدعوة الإسلامية فرض على المسلمين

لم يتخلف المسلمون عن ركب العالم نتيجةً لتمسكهم بدينهم ، وإنما بدأ تخلّفهم يوم تركوا هذا التمسك ، وتساهلوا فيه ، وسمّحوا للحضارة الأجنبية أن تدخل ديارهم ، وتحتل أذهانهم وتستهووا أبناءهم ، يوم تخلّوا عن القيادة الفكرية في الإسلام ، حين تقاعسوا عن دعوتهم وأسأفوا تطبيق أحكامهم ، فلا بُدَّ أن يستأنفوا الحياة الإسلامية حتى يتاح لهم النهوض ، ولن يستأنفوا هذه الحياة إلا إذا حمّلوا الدعوة الإسلامية بحمل قيادة الإسلام الفكرية .

ويجب أن تُحمَلَ الدعوة الإسلامية اليوم ، كما حُمِلَتْ من قبل ، ويُسارَ بها اقتداءً برسول الله (ص) دون أن يُحدَّ عن ذلك قيد شعرة في كليات الدعوة وجزئياتها ، ودون أن يحسب لاختلاف العصور

أي حساب . لأن الذي اختلف هو الوسائل والاشكال . وأما الجوهر والمعنى فلم يختلف أبداً ، ولن يختلف مهما تعاقبت العصور واختلفت الشعوب والأقطار ؛ ولذلك فإن حمل الدعوة الإسلامية يقتضي الصراحة بالحق والجرأة على الباطل ، والقوة بالإيمان ، والفكر المستنير . ومجابهة الأفكار الفاسدة لبيان زيفها ، ويقتضي حمل الدعوة الإسلامية ، أن تكون السيادة المطلقة للمبدل الإسلامي ، بغض النظر عما إذا وافق جمهور الشعب أم خالفهم ، وتمشى مع عادات الناس أم ناقضها ، وقبيل به الناس أم رفضوه وقاوموه ؛ فحامل الدعوة لا يتملق الشعب ، ولا يذاهنه ولا يذاجي من بيدهم الأمور ولا يجاملهم . والدعوة الإسلامية تقضي أن يكون كل عمل من أعمالها قائماً على غاية معينة . فحامل الدعوة لا يرضى بالفكر دون العمل ، ويعتبره فلسفة خيالية مخدرة ، ولا يرضى بالفكر والعمل بغير غاية ، ويعتبر ذلك حركة لولبية تنتهي بالجمود واليأس .

فالرسول (ص) حمل القيادة الفكرية في مكة ، فلما وجد أن أبناء مكة لا يحققون الغاية ، هباً أبناء المدينة لذلك ، ثم أوجد الدولة ، وطبق الإسلام ، وحمل رسالته ، وهباً الأمة لتحمله من بعده ، وتسير في الطريق التي رسمها لها .

ولا بد أن يظهر في الدعوة إلى الإسلام تصحيح العقائد ، وتقوية الصلة بالله ، وأن يبين للناس حل مشاكلهم حتى تكون هذه الدعوة حية في جميع ميادين الحياة ، لأن سر نجاح الدعوة الإسلامية قائم على أنها دعوة حية ، تعالج مشاكل الإنسان كله ، كإنسان وتحدث فيه الانقلاب الشامل .

ولا يتأتى لحركة هذه الدعوة أن يضطلعوا بالمسؤولية ويقوموا بالتبعات ،

إِلَّا إِذَا غَرَسُوا فِي نَفْسِهِمُ النَّزْعَ إِلَى الْكَمَالِ ، وَكَانُوا يَنْقَبُونَ دَائِماً عَنْ الْحَقِيقَةِ ، وَيَقْلِبُونَ كُلَّ مَا عَرَفُوهُ حَتَّى يَنْقَبُوا مِنْهُ كُلَّ مَا يَعْلُقُ بِهِ مِنْ شَيْءٍ غَرِيبٍ عَنْهُ ، وَيُبْعَدُوا عَنْهُ كُلَّ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُلْصَقَ بِهِ مِنْ عَيْبٍ حَتَّى تَظَلَّ الْأَفْكَارُ الَّتِي يَحْمِلُونَهَا نَفِيقَةً صَافِيَةً . وَصَفَاءُ الْأَفْكَارِ وَنَقَاطُهَا هُوَ الضَّمَانُ الْوَحِيدُ لِلنَّجَاحِ وَالِاسْتِمْرَارِ . وَعَلَى حِمْلَةِ هَذِهِ الدَّعْوَةِ أَنْ يُؤَدَّوْا وَاجِبَتَهَا كَوَاجِبِ كَلْفَتِهِمْ بِهِ اللَّهُ ، وَأَنَّهُمْ مُسْئُولُونَ أَمَامَهُ إِذَا لَمْ يَقُومُوا بِهِ ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى يَحْمِلُهُمْ هَذِهِ الْمَسْئُولِيَّةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : «وَلَئِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ» . وَمِنْ بَعْضِ كَلَامِ لِعَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِ : «وَمَنْ يَبْلُغَ عَنِ اللَّهِ بَعْدَ رُسُلِ السَّمَاءِ إِلَّا الْبَشَرَ ؟»

هَكَذَا تُحْمَلُ الدَّعْوَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ كَمَا تَحَقَّقُ نَهْضَةٌ فِكْرِيَّةٌ صَحِيحَةٌ ، لِكَمَا تَنْهَضُ بِالْعَالَمِ كُلِّهِ ، وَلِكَمَا تَخْلُصُهُ مِمَّا هُوَ فِيهِ ، لِأَنَّهُ يَسِيرُ إِلَى الْإِنْتِحَارِ وَتَرَاكُمُ عَلَيْهِ الْمَشَاكِلُ فَيَقِفُ إِزَاءَهَا مُشْدُوهاً مُتَحِيرّاً مُرْتَبِكاً : لَا يَعْرِفُ كَيْفَ يَبْدَأُ لِكَمَا يَعْرِفُ كَيْفَ يَنْتَهِي .

وَلِذَلِكَ تَرَاهُ إِمَّا أَنْ يَنْتَظِرَ الزَّمْنَ لِيَحِلَّهَا ، وَإِمَّا أَنْ يَرْقَعَ وَهُوَ غَيْرُ مُقْتَنِعٍ بِصَلَاحِيَّةِ هَذَا الْحُلِّ وَصَوَابِيَّتِهِ .

وَتَتَلَخَّصُ كَيْفِيَّةُ حِمْلِ الدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِعَشْرِ نَقَاطٍ :

- ١ - الْإِسْلَامُ هُوَ الصَّحِيحُ فَقَط .
- ٢ - أَنْ يَحْمَلَ الْإِسْلَامُ قِيَادَةَ فِكْرِيَّةً .
- ٣ - السِّيَادَةُ لِلْعَبْدِ الْإِسْلَامِيِّ .
- ٤ - التَّحَدِّيُّ لِلْأَفْكَارِ الدَّخِيلَةِ الْفَاسِدَةِ .
- ٥ - لَا هَوَادَةَ وَلَا تَسَاهُلَ فِي الْأُمُورِ الَّتِي تَنَاقُضُ الْإِسْلَامَ .

٦ - القاعدةُ العمليةُ .

٧ - تصحيحُ العقائدِ وتقويةُ الصلّةِ باللهِ سبحانه وتعالى ، وتبيينُ الأحكامِ التي تحلّ مشاكلَ الناسِ . كما بُيِّنَتْ من قبلُ عندما كانَ الناسُ يعبدونَ آلهةً متعدّدةً ، ويثدّونَ بناتهم ، ويقتلونَ القريبَ بجريرةِ قريبهِ الخ ... وهناك الآنَ مشاكلُ اقتصاديةٌ ، وفوضى جنسيّةٌ .. الخ .

٨ - الأحكامُ والأفكارُ الشرعيّةُ الظنيّةُ صوابٌ تتحمّلُ الخطأ .

٩ - أن يكونَ حَمَلُ الدعوةِ من أجلِ رضوانِ الله سبحانه وتعالى وإقامةِ حدودهِ وصونِ حرّماتهِ .

١٠ - التقيّدُ بالطريقةِ التي جاء بها رسولُ الله محمد (ص) ، والطريقةُ بقسميها السياسيّ والفكريّ التي يجبُ أن نسلكها الآنَ هي نفسُها التي سلكتُ منذُ أربعةِ عشرَ قرناً . والدليلُ على ذلكِ قوله تعالى على لسانِ رسوله «قُلْ هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرةٍ أنا ومن اتبعتني» والسبيلُ هي الطريقُ والواقعُ السياسيّ أن حالَ المسلمينَ اليومَ من حيثُ وجودُ روسيا والصينِ في الشرقِ والمعسكرِ الغربيّ في الغربِ ، هو نفسُ الحالِ الذي كانَ في زمنِ الرسولِ من حيثُ كسرى في الشرقِ ، وقيصرُ في الغربِ ، فكما صنعَ الرسولُ في إقامةِ نواةِ إسلاميّةٍ في الجزيرةِ العربيّةِ ، وبدأ يستفيدُ من الموقفِ الدوليّ من حيثُ توازنِ القوى بينَ فارسِ والرومِ والعداوةِ القائمةِ بينهما بالنسبةِ إلى المعتقِدِ والمصلحةِ حتى استطاعَ في بضعةِ سنينَ أن يوحدَ الجزيرةَ العربيّةَ بأجمعها تحتَ رايةِ الإسلامِ ويكونَ قوّةٌ ثالثةٌ استطاعتُ فيما بعدُ أن تأخذَ زمامَ المبادرةِ من كلتا الدولتينِ ، كذلكَ نستطيعُ نحنُ اليومَ أن نصنعَ ، فنشجذَ الهممَ ونقوي الإيمانَ ونشدّ العزيمةَ ونسيرَ على الطريقِ السياسيّ الذي سلّكهُ الرسولُ (ص) لجمعِ المسلمينَ تحتَ رايةٍ واحدةٍ

مستفيدين من الموقف الدولي ، أي من توازن القوى بالنسبة للعداوة القائمة بين المعسكر الغربي ، والمعسكر الشرقي من حيث النظرة إلى المبدأ والمصلحة .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه الآن : كيف نستطيع أن نسلك الطريق التي سلكتها الرسول ، مع وجود هذه المقاومة الشديدة التي نراها ونحسها الآن ، ولا سيما بعض أبناء الأمة الإسلامية التي تقاوم هذه الفكرة عن جهل بالإسلام ، وعن اعتقاد بعدم صلاحيته في العصر الحاضر .

والجواب على ذلك أن الله سبحانه وتعالى أمر رسوله بقوله : «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني» .

والرسول من الناحية الفكرية تحرك في ثلاث مراحل :

المرحلة الأولى : بدأ يدرس الإسلام جماعياً وقد دعا قريشاً إلى وليمة في بيته وبدأ يشرح لهم الدعوة ويبشرهم بجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ، وينذرهم بنار إذا قيل لها : «هل امتلأت ؟ فتقول : هل من مزيد ؟ » وفردياً مثلما دعا علياً وخديجة وأبا بكر وسواهم ، حتى توفرت لديه شخصيات إسلامية متميزة عن بقية أقرانها من حيث السلوك والفهم .

وفي المرحلة الثانية : خرج بهذه الكتلة ، وضرب بها المجتمع القديم ، وبدأ يتعرض لعلاقات الناس ويعيب آلهة قريش ، ويؤندد بعقائدهم ويزيف أفكارهم ، ويطعن بسلوكهم . والآيات التي تدل على ذلك كثيرة ، منها قوله تعالى على لسان رسوله : «وانكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم» وقوله : «ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون» . وهذا التحدي يحرق النعمة على كل من يقوم به لأن الذي يالف شيئاً ويتعوده لا يستطيع

التخلي عنه بعدما أصبح كيانه قائماً عليه ، فيثور على كل من أراد تغييره أو تبدله . وهكذا تقسمت قريش ومن حالفها ، وبدأت تكيد لرسول الله (ص) بكل ما أوتيت من قوة . وبدأ دور التفاعل ليبدأ الكفاح بين فكر وفكر .

واليكم بعض الأمثلة التي حصلت في تلك الفترة مع الرسول الكريم :
 مشى ابن خلف وهو واضع عظمة في كفه ، ففتها أمام رسول الله وهو جالس بين جماعة يدعوهم إلى الإسلام ، ونفخها في وجهه وقال له : يا محمد ! أبيعك الله هذا بعد ما أرم ؟ فأجابه الرسول بكسل ثبات وصبر وفقه ويقين : « نعم ! ثم يبعثك الله وإياه ويدخلك الله النار » ونظراً لشدة الموقف ورهبة نزل الوحي على رسول الله فقال : « أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين » وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه ، قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . وسرعان ما ضرب الحق الباطل ، ودَمَعَهُ ، وسرعان ما بدد النور الظلام ومزقه ، وأصبحت الأفكار الإسلامية في المدينة المنورة هي السائدة بعد ذهاب مصعب بن عمير إلى المدينة ورجوعه إلى مكة ، وقوله لرسول الله : لقد أصبحت في المدينة إسلاماً يا رسول الله ، وفي الاثناء كانت بيعة العقبة الثانية ، وبايع الأنصار رسول الله على حرب الأسود والأبيض من الناس . ومما قالوا له : يا معنك على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأن نقول الحق أينما كان لا نخاف في الله لومة لائم . وهناك قال العباس بن عباد بن فضالة الأنصاري لرسول الله : « والذي بعثك بالحق إن شئت لتعلمن غداً على أهل منى بأسياقتنا » ، فقال رسول الله : « لم نؤمر بذلك بعد » . فحين قول العباس بن عباد

الأنصاري ومن قول رسول الله (ص) ، نستطيع أن نحكم على أن الرسول (ص) كان يسير على طريقة معينة للوصول إلى الحكم ولا يجوز له مخالفتها .

وفي المرحلة الثانية : أمر الرسول (ص) بالهجرة إلى المدينة بعدما اطمأن إلى قواه المادية ، وأقام هناك نواة دولة الإسلام .

بهذه الأفكار المحددة عن الثقافة والثقافة الإسلامية وبهذه النظرة من زاوية خاصة إلى العلاقات القائمة في العالم الإسلامي ، والعالم الديمقراطي الرأسمالي ، والعالم الاشتراكي الشيوعي ، نرى أنه لا يوجد أثر لهذه الثقافة الإسلامية في المجال العملي للحياة ، ولذا قدمت هذه الدراسة عن الثقافة الإسلامية حتى يتمكن المسلم وغير المسلم من تمييز واختيار الفكرة الأساسية التي يقيم عليها ثقافته ، والكيفية التي يبني عليها ميوله ، وبالتالي يصبح لدى الأمة في مجموعها أفكاراً محدّدة ، ومفاهيم معينة ، وأخيراً تتحسّس بالنهضة وتسعى إليها حتى تبلغها ، بإذن الله تعالى .

إنتهى والحمد لله .

• • •

الفهرس

صفحة	صفحة
طريق الإسلام في درس	٧ المقدمة
الثقافة الإسلامية	١١ المفاهيم والمعلومات
الفرق بين التأثير والإنتفاع	١٢ السلوك
التفسير	١٣ العقلية والنفسية
كيف يفسر القرآن الكريم	١٦ السيادة للأمة والأمة مصلر
علم الحديث	السلطات
التاريخ	١٨ الشراكة
الفقه	٢٥ التشريع
نشوء الفقه الإسلامي	٢٨ صلة الأرحام
أثر الخلافات بين المسلمين	٣٠ نهاية المقدمة
هبوط الفقه الإسلامي	
خرافة تأثير الفقه الروماني	
في الفقه الإسلامي	٣١ تعريف الثقافة والفرق بينها
الإسلام ثابت لا يتغير ولا	وبين العلم
يتطور	٣٢ الثقافة الإسلامية

صفحة	صفحة
الأجير والآجرة	١١٥
الرشوة والهدية	١٢٦
الرهن	١٢٩
المفلس	١٣٣
الحوالة	١٣٦
تحديد النسل	١٣٨
الإسراف	١٤١
القمار	١٤٣
اللغة	١٤٧
طبقات اللغات	١٤٨
أسباب وضع اللغات	١٤٩
الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية	١٥٥
الحكمة في وضع اللغة العربية	١٥٨
الفاظ اللغة وأقسامها	١٥٩
الكلام	١٥٩
خصائص الحروف	١٦٠
أجناس الكلام	١٦١
العام والخاص في اللغة المطلق والمقيد	١٦٢
مناسبة الألفاظ للمعاني	١٦٥
الأهداف العليا لصيانة المجتمع الاسلامي	٧٦
العقوبات في الإسلام	٧٧
العقوبات والبيئات	٧٨
التعزير	٨١
المخالفات	٨٢
أحكام البيئات	٨٣
أنواع البيئات	٨٤
العقيدة وخبر الآحاد	٨٦
الحكم الشرعي	٨٨
خطاب الوضع	٩١
السبب	٩٢
الشرط	٩٣
المانع	٩٤
الصحة والبطلان والفساد	٩٥
العزيمة والرخصة	٩٦
البيع	٩٧
بيع السلم	١٠٤
بيع السلع قبل تمام ملكها حرام	١٠٨
البيع بالتقسيط والدين	١١١
السمسرة	١١٣
الإجارة	١١٤

صفحة		صفحة
١٩٣	الاسلوب الادبي	١٦٦ أنا أفصح العرب بيد أي
١٩٤	المركب	١٦٨ من قریش
١٩٥	المفرد	١٦٩ الإعراب
١٩٥	الحرف وأصنافه	١٧٠ التصريف
٢٠٢	أقسام الكتاب والسنة	١٧١ المتوارد والمرادف
٢٠٢	الأوامر والنواهي	١٧٧ الحقيقة والمجاز
٢٠٤	النهي	١٧٨ الاشتقاق
٢٠٤	العام والخاص	١٧٨ التعريب
٢٠٥	امثلة على العموم	١٧٨ الكناية
	والخصوص	١٨٠ الفرق بين الكناية والمجاز
٢٠٦	تخصيص العموم	١٨١ الإيجاز والاطناب والمساواة
٢٠٨	المطلق والمقيد	١٨٣ الجملة الخبرية والانشائية
٢٠٩	المجمل والبيان والمبين	١٨٤ المعنى المشترك
٢١١	النسخ والناسخ والمنسوخ	١٨٥ المحسنات المعنوية التورية
٢١٣	الفرق بين الناسخ والمنسوخ	١٨٦ الطباق
	والبداء	١٨٧ المقابلة
٢١٤	الفرق بين الناسخ والمنسوخ	١٨٧ الاسلوب الحكيم
	والتخصيص	المحسنات اللفظية
٢١٥	المنطق والمفهوم	١٨٩ الجناس
٢١٦	المفهوم	١٩٠ السجع
٢١٩	الضرر الظاهر	١٩٠ تعريف البلاغة
٢١٩	أفعال النبي (ص) في معنى	١٩١ الاسلوب
	التأسيسي والمتابعة والموافقة	١٩٢ الاسلوب الفكري
	والمخالفة	

صفحة		صفحة
٢٢٠	الاجتهاد والتقليد	٢٥٥
٢٢٢	الاجتهاد	٢٥٨
٢٢٤	شروط الاجتهاد	٢٦٠
٢٢٨	التقليد	٢٦١
٢٢٩	الدليل الشرعي وقوته	٢٦٣
٢٣٢	اصول الفقه	والعرف
٢٣٤	الادلة الشرعية	٢٦٤
٢٣٥	الكتاب	٢٦٤
٢٣٥	المحكم والمتشابه	إلى حفظ مقاصدها في
٢٣٧	السنة	الخلق
٢٣٩	الاجماع	٢٦٥
٢٤٠	القياس والعلة المنصوصة	٢٦٥
٢٤١	القياس	٢٧١
٢٤٤	شروط الفرع	٢٧٤
٢٤٥	شروط الاصل	٢٧٥
٢٤٥	شروط حكل الاصل	٢٧٦
٢٤٦	العلة	٢٧٧
٢٤٧	الفرق بين السبب والعلة	٢٧٧
٢٤٨	المناط	٢٧٨
٢٤٨	تحقيق المناط	٢٧٩
٢٤٩	مقاصد الشريعة الاسلامية	٢٧٩
٢٥٠	مقاصد كل حكم بعينه	تكون لامركزية
		الاستدلال
		القاعدة الكلية
		قاعدة الاستصحاب
		قاعدة الضرر
		الاستصلاح والتقدير
		التعادل والتزجيج
		تكاليف الشريعة ترجع
		إلى حفظ مقاصدها في
		الخلق
		الحاجيات
		التحسينات
		الحاكم
		الشريعة الاسلامية
		الخلافة
		الخليفة الزماني
		نظام الحكم في الاسلام
		مجلس الشورى
		صلاحيات الخليفة
		المعاونون (الهيئة التنفيذية)
		الجهاز الاداري الادارة
		تكون لامركزية

صفحة		صفحة
٢٨٠	الولاية	٣٣١
٢٨٠	صلاحيات الوالي	٣٣٤
٢٨٠	القضاة	الذي يضمن الحاجات
٢٨١	الجيش	الاساسية
٢٨٢	صلاحيات الشرطة	٣٣٥
٢٨٤	الاسلام يساوي بين جميع المواطنين	الحاجات الاساسية في الشرع
٢٨٧	السياسة الحربية في الاسلام	الاسلامي قسمان
٢٩١	الكذب في الحرب	٣٤٣
٢٩٢	التجسس	النظام الاجتماعي في الاسلام
٢٩٧	المهذنة	٣٤٤
٢٩٨	المعاهدات	واقع النظام الاجتماعي
٣٠٧	الاقتصاد	٣٤٨
٣٠٨	اساس النظام الاقتصادي	الانسان المرأة والرجل
٣١٠	نظرة الاسلام إلى الاقتصاد	٣٤٩
٣١١	النظام الاقتصادي في الاسلام	العلاقات بين المرأة والرجل
٣١٤	سياسة الاقتصاد	٣٥٠
٣١٩	موضوع معالجة الاقتصاد	تنظيم العلاقات
٣٢١	في البلاد الاسلامية	٣٥٣
٣٢١	الأرض	الزواج المؤقت أو المتعة
٣٢٣	الصناعة	٣٦٨
٣٢٧	التجارة	سياسة التعليم
		٣٦٩
		السياسة الخارجية
		٣٧١
		الدعوة الاسلامية
		٣٧٣
		تجاوز محاولات التوفيق
		٣٧٥
		الخوف مظهر من مظاهر
		غريزة حب البقاء
		٣٧٧
		صدق المعاملة
		٣٧٨
		الصبر

صفحة		صفحة	
الاسلوب وأهميته	٣٨٤	الجهاد	٣٧٩
مقياس الأفعال	٣٨٤	الهدف	٣٨٠
الانسان يملك قوى عديدة		الارتقاء المستمر	٣٨١
مؤثرة دافعة للعمل	٣٨٥	السلوك	٣٨٢
الوعي السياسي	٣٨٦	التوفيق والتوكل	٣٨٢
حمل الدعوة الاسلامية	٣٩٠	الفرق بين القيادة الفكرية	٣٨٣
فرض على المسلمين		والقيادة العسكرية	

• • •

انتهى طبع هذا الكتاب على مطابع

دار الكتاب اللبناني